

فهرست

• کتاب لقطه المجالان مع مهمات مباحث شرحه •

صحيفة

- ٣ خطبة الكتاب والشرح وبيان ان المتن رؤوس مسائل أربعة علوم
- أصول الفقه — والحكمة — والمنطق — والتوحيد
- ٤ ترجمة المانن (الزركشي)
- ٥ فصل مدارك العلوم ثلاثة حس وخبر ونظر الخواص الظاهرة والباطنة
- ٦ بحث الإدراك للحواس أو للنفس
- ٨ الخبر واتقسامه الى متواتر وشروطه
- ١١ حد المستفيض
- ١٢ بيان الآحاد
- ١٣ الخلاف في القاطع باحاديث الصحيحين
- ١٣ النظر ومباحثه
- ١٥ الخلاف في محل العقل وتصويب انه الدماغ وداليه
- ١٧ بحث التحسين والتقصيح ومدخل العقل فيهما
- ١٨ بحث انحصار الذات في العلوم والمعارف وما عداها دفع آلام
- ١٨ (فصل) مدارك الحق اربعة الكتاب والسنة الخ
- ١٩ انافة أدلة النمرع على عشرين وتمديدتها

- ٢٤ بلوغ الأدلة بسبب الشارح الى احد وخمين دليلا
- ٢٤ رجوع الأدلة كلها الى المنافع والمضار على رأى الرازى - والى
المصالح المرسلة على رأى العلوفى وتدللهما فى ذلك
- ٢٥ تقسيم دلالة الكتاب الى فعل وقول والثانى الى نص وظاهر وعموم
ومفهوم ومباحثها
- ٢٧ تقسيم دلالة السنة الى قول وفعل واقرار
- ٢٨ تقسيم السنة القولية
- ٢٩ بحث الفعل النبوى والاقرار
- ٣٠ الاجماع والقياس واركانه وأقسامه
- ٣٣ (فصل) أربعة لا يقيم عليهم ادليل الحدود والعوائد والاجماع والاعتقادات
- ٣٤ بحث مطالبة الثانى بالدليل
- ٣٥ (فصل) فى الدليل وانقسامه الى عتلى ونقل ومركب منهما
- ٣٦ اشتراط الرازى لافادة الدلائل العقلية القطع عشرة أمور
- ٣٧ تحقيق ان النقل يفيد القطع بقرائن
- ٣٨ لليقين مراتب علم وعين وحق
- ٣٩ حاجة الدليل الى مقدمتين صغرى وكبرى وانه لا يتم الايهما
- ٤١ المقدمتان اما عقليتان أو سمعيتان أو مركبتان منهما
- ٤٣ تبعية النتيجة أخس المقدمتين وبيان الركن - والعملة - والشرط
- ٤٤ تقسيم القياس الى اقترانى واستثنائى
- ٤٦ بحث الاستقراء والتمثيل والمناقشة فى كونه التسلح بحزك فلك
- الاسفل عند المضغ

٤٨ (فصل) المنقضى الى الاستحالة اربعة ، الدور - وتعريفه - وطريق الانفصال عنه

٥٠ الثاني التسلسل وبيان استحالاته

٥١ الثالث الجمع بين النقيضين ووجه استحالاته

٥٢ الرابع الترجيح بلا مرجح والخلاف في استحالاته

٥٣ كل مركب لابد له من علل اربعة للمادية والصورية والفاعلية والغائية

٥٤ (فصل) كل معلومين لابد بينهما من نسب اربع المساواة والمباينة

والعموم والخصوص المطلقين ومن وجه

٥٦ (فصل) في بيان انتقيضين والضدين والخلافين والمثلين

٥٨ التقابل اربعة انواع تقابل التضاد - والتقابل بالنفي والاثبات -

والمملكة والعدم - والنضائيف

٥٩ (فصل) في العلم والخلاف في تعريفه وتقسيمه الى ضروري

ونظري ومباحثهما

٦٢ تقسيم العلم الى تصوري وتصديقي والخلاف في تفاوت العلوم

٦٤ (فصل) في التعريف وانقسامه الى حقيقي ورسمي ولفظي ومباحثها

وشروطها

٧٠ بيان ان الحد لا يكتب بالبرهان

٧٢ فصل في مباحث الالفاظ فيه تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب بحث

الاسم عين المسجي أو غيره ومنهنا الخلاف

٧٤ تنبيه الاسم الى مسماه على خمسة اقسام التواطؤ والتباين والاشتراك

والترادف والتشكيك وتعريف كل

صحيحة

- ٧٨ تقسيم الدلالة الى مطابقة وتضمنيه والتزامية ومباحثها
- ٨١ تقسيم الكلى الى طبعى ومنطقى وعقلى
- ٨٢ الخلاف فى وجود الكلى الطبعى
- ٨٣ الفرق بين الكلية والكل والجزئية والجزء والخلاف فى كناية الضمير
- ٨٤ الكليات الخمس
- ٨٦ فصل فى التصديقات والقضية وانقسامها
- ٨٧ البحث فى تركيب المنفصلة من أكثر من جزئين
- ٩٠ أجزاء الحملية والشرطية
- ٩٣ (فصل) مواد البرهان ثلاثة عشر صنفاً وهى الاوليات الخ
- ٩٧ (فصل) الخطأ فى القياس اما لفساد مادته أو صورته
- ٩٨ (فصل) هل المنطق علم أولاً وفيه الخلاف فى الاشتغال به
- ٩٩ تقسيم القياس النظري الى برهاني واقناعي وجدلي وسوفسطائى
- ١٠١ (فصل) المعلوم ينقسم الى موجود ومعدوم والخلاف فى الاحوال والامور الاعتبارية
- ١٠٥ المقولات العشرة
- ١٠٨ بيان أنواع الاعراض الاحدى والعشرين
- ١١٠ قنا، الاعراض وتنمة مباحث المعدوم
- ١١٢ الخلاف فى ان الوجود عين الماهية أولاً
- ١١٣ (فصل) فى العالم وانقسامه الى روحانى وجسمانى
- ١١٤ مباحث فى الافلاك والعناصر وتنبيهات الشارح الى ما نقص من قواعد الهيئة الاولى

- ١١٩ (فصل) الجدل مطلوب شرعا
- ١٢٠ شرط الفزالي للمناظر أن يكون مجتهداً الخ
- ١٢٢ (فصل) امهات المطالب أربعة هل ولم وما وأي
- ١٢٤ • في السبب والشرط والمانع
- ١٢٦ • قال المتكلمون يعرف الشيء بآثاره وبحسب ذاته وبالمشاهدة
- وان الباري يعرف بالاول وفيه كلام لابن رشد وللغزالي يوضح ذلك
- ١٤٥ ما قاله ابن حزم في الحشوية
- ١٤٦ تبرئة الحنابلة مما نسب اليهم من قدمية صوت القارئین ومداد
- المصاحف من مناظرة ابن تيمية بمجلس والى الشام وملخص كلام
- السلف فى كلامه تعالى
- ١٤٩ الايمان بالملائكة — وبالكاتب المنزلة
- ١٥٠ تحقيق ان تسمية ما عدا الصحيحين بالصحيح اصطلاح لجامعيها
- وانها لاتلحق بالصحيحين
- ١٥٠ بيان ان مرجع العقائد الى القواطع لا الى الآحاد
- ١٥٠ وجه افضلية القرآن على بقية الكتب المنزلة
- ١٥١ وجه تفاضل آى القرآن وسوره
- ١٥٢ وجه اعجاز القرآن
- ١٥٤ الايمان بالرسل وعددهم وتفاضلهم
- ١٥٥ تحقيق عصمة الانبياء
- ١٥٦ الايمان باليوم الآخر وبحث قبض الارواح والبعث وعذاب
- القبر والسمعيات

١٥٨ تحقيق في الصراط والميزان ووجود الجنة والنار

١٥٩ بحث القضاء والقدر وأفعال المكلفين وهو من المباحث المهمة

١٦٦ بحث الاسلام والاحسان ومن كان يعيب كثرة الخوض في الكلام
والبحث في قول بعض الائمة عليكم بدين العجائز



﴿ كتاب ﴾

لقطة العجلان

Luqṭat al-ʿajlān

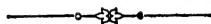
﴿ تأليف الامام بدر الدين الزركشى ﴾



وقد شرحه العلامة

﴿ الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي ﴾

حفظه الله تعالى ونفع به



طبع على نفقة محمد عبد الخالق اسماعيل

﴿ الطبعة الاولى ﴾

١٣٢٦ - ١٩٠٨

مُطْبَعَةُ مَدِينَةِ رَسْتٍ وَالِدَةِ عَبْدِ الْاَوَّلِ

(بالطرقة الشرقية بشارع خيرت بالقاهرة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله فاتحة كل كتاب ، وخاتمة كل باب ، والصلاة والسلام على خير من نطق بالصواب ، وعلى آله وصحبه اولى الحكمة وفصل الخطاب ، أما بعد فهذه أوراق يقرب منها المتناول ، ويقصر عنها المتناول ، توقف على المطولات في الزمن القصير موالها ، وتربو بالفرائب والعجائب فلا تساويها ، ينسى لها الراكب العجلان حاجته ويصبح الحاسد الغضبان يطريها

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى آله الطاهرين ، أما بعد فهذه تعليقات على كتاب لنقطة العجلان . بالامام الزركشى عليه الرحمة والرضوان ، تكشف عن وجوه محاسنه تقابه ، وتذلل من شوارد فرائده صمايه ، ولقد اجاد مؤلفه في اسلوبه ، وابتدع في حسن ترتيبه طبق مرغوبه ، فيرى الواقف عليه من رؤس مسائل العلوم اهمها ، ومن متفرقات الفوائد احكمها ، ومن قوانين المنطق اعلمها ، ومن ضوابط الحكمة اكملها ، ومن قواعد الاصول أجملها ، طالته فأكبرته ، ورجعت البصر اليه فاعظمته ، واسفت لنسيانه في هذه العصور

جمعتهما لسؤال بعض الاخوان لتستعمل عند المناظرة ،
 وتبين على الدخول في فنون المقول لدى المحاوره ، في زمن
 قصير ، فلذا عذرهما التقصير ، والله اسأل الاعانة فيما قصدت ،
 والابانة فيما جمعت ،

الاخيرة ، وعدم التنبه له بين المقرآت الخطيرة ، مع أخذه بيد قارئة
 الى ذروة كبرى ، واصماده في اقرب وقت الى مرتبة تنقطع لها الاماني
 حسرى ، ولا غرو « فلكل كتاب اجل ، واسكل اجل كتاب » ولم
 اقف على شرح له الا مالملاقضى زكريا الانصارى ، عليه رحمة البارى ،
 وقد اعلمت الغزو اليه برقم « ز » وهذه ترجمة الزركشى من حسن
 المحاضرة للسيوطي في ذكر من كان بمصر من الفقهاء الشافعية قال رحمه
 الله : بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشى ولد سنة خمس
 واربعين وسبعمائة وأخذ عن الاسنوى ومغلطاي وابن كثير والاذري
 وغيرهم والف تصانيف كثيرة في عدة فنون منها الخادم على الرافعي
 والروضة ، وشرح المنهاج ، والديباج ، وشرح جمع الجوامع ، وشرح
 البخاري ، والتقيح على البخاري ، وشرح التنبية والبرهان في علوم
 القرآن ، والقواعد في الفقه ، وأحكام المساجد ، وتخرج أحاديث الرافعي .
 وتفسير القرآن ، وصل الى سورة مريم والبحر في الاصول ، وسلاسل
 الذهب . في الاصول ، والتكت على ابن الصلاح . وغير ذلك مات يوم
 الاحد ثالث رجب سنة « ٧٩٤ » ردفن بالقرافة المشرقية

﴿ فصل ﴾

مدارك العلوم ثلاثة حسن وخبر ونظر
والحواس خمس ظاهرة سمع وبصر وذوق وشم
ولس ، وباطنة . وهى الحس المشترك ^(١) والمصورة ^(٢)
والمتخيلة ^(٣) والوهمية ^(٤) والحافظة ^(٥) والأول ^(٦) افضل
من الثانى خلافا للحنفية ، وقيل بالتسوية
قال الرازى : وانكر الحكماء الحسيات ^(٧) لعدم الوثوق

(١) قوة يدرك بها صور المحسوسات (٢) وتسمى المتصرفة تحلل
وتركب الصور كيفما شاءت (٣) قوة تحفظ صور المحسوسات (٤) قوة
تدرك المعاني الجزئية (٥) قوة تحفظ ما يدركه الوهم (٦) أى السمع
أفضل — أى اشرف قيل لتقدمه عليه فى الآيات والاحاديث والتقديم
دليل الأفضلية ، ولا يخفى ان ذلك بمجرد ما يكفى بل يعود البحث عن
سره فيها ولذا قيل فى وجهه أن ما لسمع يدرك الفهم ويدرك من الجهات
الست وفى اثبور والظلمة ولا يدرك بالبصر الا من جهة المقابلة وبواسطة
من ضياء أو شعاع . وملحظ من فضل البصر عليه ان السمع لا يدرك به
الا الاصوات والبصر يدرك به الاجسام والالوان والهيئات فلما كان
متعلقاته أكثر كان اشرف . ولا ريب ان الأكثر نفعا اعظم قدرا
ووقما (٧) اجمل عبارة الرازى وعبارته التيرة فى المحصل فى أوامه فى

بها ، قال الطوسي : غلط عليهم واما مذهبهم ان حكم العقل في
 المحسوس ينقسم الى يقيني وظني ،
 وهل الادراك للحواس او للنفس بواسطة الحواس
 خالف (١)

بحث التصديقات : ان الناس فرق أربع « الاولى » المعترفون بالحسيات
 والبدهييات وهم الاكثرون « الثانية » الفادحون في الحسيات فقط
 فزعم افلاطون وارسطاطليس وبطليموس وجالينوس أن اليقينييات هي
 المعقولات لا المحسوسات لان حكم الحس في معرض الغلط فلا يكون
 مجرد حكمه مقبولا كما يدرك البصر الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة
 والمعدوم موجودا كالدراب . وقد بسط الطوسي في نقده عليه ان نقله
 ذلك عنهم ليس بحق وحاصله الفرق بين الحس وهو ادراك ماله لون
 والحكم وهو تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض
 المؤنث لذاته اما الصدق أو الكذب ، واليقين حكم ثان على الحكم
 الاول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف
 الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام بمحسوسة اصلا وقوله
 واما مذهبهم الخ فمن تنمة قول الطوسي حكاه المصنف بمعناه ولا ينبغي
 المقام الا بمراجعته بافظه (١) قال القراني في شرح التنقيح : اختلف
 العلماء هل الحواس مع العقل كالحيجاب مع الملك أو كاطاقات فقل
 كالحيجاب والحواس يدرك أولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم

وآخر قولى الاشعرى أن الادراكات ^(١) ليست من قبيل العلوم واختاره الفاضى وامام الحرمين

الجزئية للنفس فتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك فى بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخرى والنفس التى هى الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لانوجد الا هنالك ، ويدل على الاول أن اليهائم لا عقل لها وهى تدرك بحواسها فدل ذلك على أن الحواس مستقلة بالادراك دون النفس . ويدل على المذهب الثانى أن الانسان اذا نام وفتحت عيناه لا يدرك شيئاً مع وجود العين ولا يزال كذلك حتى يستيقظ وحينئذ يحصل الادراك . فدل على أن الحواس طاقات للنفس (لطيفة) قال بعض اللغويين : قولهم محسوسات لحن فان الفعل المأخوذ من الحواس رباعى تقول احس زيد بكذا واما حس الثلاثى فله معان آخر يقال حسه اذا قتله او مسحه أو التى عليه الحجارة الحماة لينضج والمفعول منها محسوس ، واما من الحواس فمحس وجمعه محسات بضم الميم لالمحسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون فى هذا الباب ووقت هذه العبارة لكثير منهم كآبى علي واضرابه وكأنهم نحو بها نحو معلومات لاشتراك الجميع فى الادراك اه قرافى

(١) أى بالحواس الظاهرة وذلك لتعريفهم العلم بأنه صفة توجب لحلها تمييزاً بين الممانى — أى ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس

قال أئمتنا : ولا يفتقر الإدراك الى إبنية مخصوصة (٢)
ولا يفتقر لاتصال الأشعة (٣) خلافا للمعتزلة ، وهى أصل
مسئلة الرؤية ،

والخبر ماصح أن يقال فى جوابه صدق أو كذب لذاته ،
وصدقه مطابقته للواقع ، وكذبه عدمها ، ولا واسطة بينهما على
الأصح فيهما (٤) ثم مدلوله (٥) الحكم بالنسبة لا وقوعها والا
لم يكن كذبا

وينقسم الى ثلاثة ، متواتر وهو ان يرويه جماعة يستحيل
تواطؤهم على الكذب ، وشروطه اربعة — اثنان فى السامع
وهو ان لا يكون عالما به ضرورة لاستحالة تحصيل الحاصل ،

الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الخواص فلها توجب تمييزاً فى الامور
العينية فلا تكون علما كما فى المواقف وشرحها (٢) أى كالحذقة للبصر
والصباح للسمع (٣) أى بالمرئى ولذا لم تفتقر رؤيته تعالى الى ذلك عند
أهل السنة (٤) خلافا لمن أثبتها كما تراه مفصلا فى المختصر والمطول فى
وائله (٥) أى مدلول الخبر فى الاثبات الحكم بالنسبة فى الخارج كقيام
أزيد فى قام زيد لا ثبوتها فيه والا لم يحتل كذبا وهذا ما رجحه الرازى
وخالفه السعد نظراً للأصل اذ الأصل فى الخبر الصدق ، والكذب احتمال

وقال الشريف المرتضى ^(٦) وان لا يكون معتقداً لنقيض ما يقتضيه الخبر اما لشبهة أو تقليد أو اعتقاد - واثنان في الخبر ان يكون مستندهم الاحساس اثلاً يحصل الالباس وان يبلغ عددهم في الطرفين والواسطة ما يمنع عليهم التواطؤ على

عقلى ، ويقاس بالخبر فى الاثبات الخبر فى النفي فيقال على الاول مدلوله الحكم بانتفاء النسبة لاعدى وقوعها ^(٦) هو السيد علي بن الحسين بن موسى الحسينى ابو القاسم قال الشيخ ابو العباس احمد النجاشى فى أسماء الرجال : حاز المرتضى من العلوم ما لم يدانه فيه أحد فى زمانه وكان متكلماً شاعراً أديباً عظيم المنزلة فى العلم والدين والدنيا صنف عدة كتب مات لخمس بقين من شهر ربيع الاول سنة (٤٣٦) وصلى عليه ابنه فى داره ودفن فيها ، واما أخوه الرضى فهو السيد محمد نقيب العلويين ببغداد فكان شاعراً مبرزاً وله مؤلفات عدة منها نهج البلاغة توفى سادس المحرم سنة (٤٠٦) أقول شرط الشريف المذكور يلائم كثيراً مما يدعى فيه الامامية التواتر ويناقشون فيه كما لا يخفى ثم رأيت بعد أيام من كتابتى هذه ما يؤيد ما قلت وذلك ما نقله جمال الدين امامي فى معالم الاصول (فى المطلب السادس فى الاخبار) عن الشريف ما مثله : وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا فرق بين خبر البلدان وخبر النص الحلي على أمير المؤمنين عليه السلام الذى تنفرد به الامامية ببقائه والا اجزئتم أن يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزئتموه باعتبار البلدان .

الكذب عادة، وهو يفيد القطع^(١) اجماعا وغلط من نقل عن
السمنية^(٢) انكاره^(٣) قال المقترح : وانما مذهبهم حصر
المعلومات في الجواس وغير المحسوس يسمنونه معقولا لا معاوملة

وقال العلامة القزويني في حواشي القوانين : وانما احتيج الي هذا
الشرط لما علوه من انه يندفع به نقض المخالفين في ترار النص على
الوصى وهو انه لو تواترت تلك النصوص لكنا عالمين بمضمونها كعلمنا
بوجود البلدان النائية والقرون الماضية واللازم باطل فاللزوم مثله والملازمة
بينة وتوضيح الدفع أن حصول هذا العلم بهذا الانتفاء المانع من الشبهة
أو التقليد وعدم حصوله وجوده أما لحواصكم فللشبهة واما لواصكم
فللتقليد ألا يرى ان السبق على الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند
الاكثر مانع من توليد النظر فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فالأولى
أن يجوز فيما طريقة العادة ثم قال القزويني : ولا يذهب عليك أن هذا
الشرط مع سابقه معتبران في تأثير المتواتر في العلم فعلا لا في تحقيق
ماهيته بخلاف الشروط الراجعة الى المخبرين فانها معتبرة في تحقيق الماهية اهـ
(١) هو بمعنى قول غيره : يفيد العلم فالعلم هنا بمعنى القطع وقد
بيننا ذلك في حواشي رسالة ابن عربي في الاصول (٢) بضم ففتح كبرنية
قوم بالهند دهيون قائلون بالناسخ كما في الفاموس وانظر عناية المتقدمين
بكل قوم والبحث الواسع ولو مع المارقين أو المنقرضين وحرية العلم
والنظر (٣) أي انكار انه يفيد العلم ومن نقل ذلك الصحاح وعبارته :

فهو اصطلاح ، قال القاضي ابو الطيب : والعلم الواقع عنه (٤)
 ضرورى على الصحيح المشهور ، وقال ابو بكر الهقاك مكتسب ،
 قلت : وهو قول السكبي والامامين ، وفسره امام الحرمين
 بتوقفه على مقدمات حاصلة لا الاحتياج الى النظر عفيه
 والى مستفيض وهو الشائع بين الناس عن أصل ، وهو
 عند المحدثين ما زادت نقلته عن ثلاثة (٥) ولا شبه بكلام

السمية فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتأنيخ وتكر وقوع العلم بالاخبار
 اهـ . وحيث كان مذهبهم — على ما نقله المقترح — حصر المعلومات
 بالحواس وقد بينا ان من شروط المتواتر الاستناد الى الاحساس فالتواتر
 عندهم يفيد العلم ويسمى معلوما فاندفع مالمقاضي ذكرها هنا من التوقف ،
 وقوله فهو اصطلاح أى حصرهم المعلومات فى الحواس والمعتولات فى
 غير المحسوسات اصطلاح ولا مشاحة فيه . وبعد فقاعدة تصحيح كل
 قول من مذهب هو الرجوع الى أسفار ذويه ، وبها يندفع كل غلط
 فيه ، والا فجرد الاقوال ، لاتزال تبقي مواضع للجدال . (٤) أى
 عن المتواتر ضرورى يحصل عند سماعه بلا احتياج الى نظر ، ومقابله
 ما بعده ، والا مامان امام الحرمين والرازي وتفسير امام الحرمين كونه
 نظريا بما ذكره بجمل الخلاف لفظيا (٥) فال شارح المعروف أن هذا
 عند الاصوليين وعند المحدثين ما نقله ثلاثة فاكتر وعند الفقهاء اثنان

الشافعي في الشهادة بها^(٦) ان يسمعه^(٧) من عدد يمتنع تواطؤهم
على الكذب ، وقال الشيخان ابو حامد وابو اسحق المروزي :
إن أقله اثنان ، وجمله الماوردي والرويانى أقوى الاخبار^(٨)
قال الاستاذ : وهو يفيد العلم النظرى^(٩)

والى آحاد وهو ما يمتثلها^(١) سواء انقله واحد أم جمع
ويجب العمل به ولا يفيد العلم^(٢) على الاصح فهما وخالفت
للمظاهرةية وغيرهم فى الثانى^(٣) والجباينى وابو الحسين بن اللبان

فاكثر كما يأتى للمصنف (٦) اى بالاستفاضة المفهومة من قبل (٧) أى
الخبر قال الشارح وهو بهذا المعنى مساو للمتواتر^(٨) أى أصحها وظاهره
العموم فيؤيد مساوته للمتواتر ويحتمل أن يريد اخبار الآحاد فيكون أعلاها
(٩) جعله واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضرورى والآحاد المفيد للاظن
(١) أى المتواتر والمستفيض واحتماله للمتواتر احتمال لغوي لا عرفي
لأن المعروف عرفا انه ما يقابل المتواتر وأن المستفيض من الآحاد اهز
ال العلامة ملا الياس : الآحاد جمع أحد كبطل وابطال وانما قيل
للخبر آحاد لأنه من رواية الآحاد فهو اما من باب حذف المضاف أو
من باب تسمية الاثر باسم المؤثر مجازا لان الرواية أثر الراوى^(٢) أى
القطع ووجوب العمل به مستفاد من الادلة المقررة فى قطعيته فى الاسفار
الاصولية ومن أهمها المستصطفى فانه فيه مستوفى^(٣) أى فذهبت الى

(٤) في الاول (٥) وقيل ان احتفت به القرائن أفاد القطع والا فلا ومن ثم اختار ابن الصلاح تخصيص القطع بأحاديث الصحيحين لقريئة تلقى الامة لها بالقبول (٦) والنظر (٧) الاعتبار

انه يفيد العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم (٤) كذا وصوابه وابن اللبان بواو اه ز (٥) أى فذهبوا الى انه لا يجب العمل به لانه لم يوجب العلم ولا عمل الا عن علم فلا يوجب شيئا والصحيح الاول لانه يوجب غلبة الظن اذا اجتمع شروطه وهي كافية لوجوب العمل (٦) أى فالعلم القطعي حاصل بأحاديثهما وخالفه المحققون والا كثرون فقالوا أن ما روياه أو أحدهما يفيد الظن مالم يتواتر لان ذلك شأن الاحاد ولا فرق في ذلك بين الشيخين وغيرها ، وتلقى الامة بالقبول انما أفاد وجوب العمل بما فيها من غير توقف على النظر فيه بخلاف غيرها فلا يعمل به حتي ينظر فيه ويوجد فيه شروط الصحيح ، ولا يلزم من اجماع الامة على العمل بما فيها اجماعهم على القطع بانه كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد اشتد انكار ابن برهان على من قال بما قاله الشيخ ابن الصلاح وبالنسبة في تعليقه . قاله التتوي في شرح مسلم قال السيوطي في التدريب : وكذا رد ابن عبد السلام على ابن الصلاح هذا القول وتنتم في التدريب فراجعوه وما الطيف ماقاله النجم الطوفاني في شرح الروضة بعد ان نقل الخلاف في افادة الصحيحين العلم : والتحقق في أحاديث الصحيحين انها مفيدة للظن القوي الغالب لما حصل فيها من اجتهاد انشيوخين رحمهما الله تعالى في نقد رجالها وتحقيق أحوالها اما حصول العلم بها فلا مطمع فيه وذلك في غيرها أولى اه (٧) هو ثالث

وهو البأسل بالفكر في حال المنظور فيه ليعرف حكمه وهو يفيد الظن وكذا العلم وشرطه العقل وانتفاء اضداد النظر (٨) وان ينظر في الدليل دون الشبهة وفي الوجه الذي منه يدل الدليل دون غيره (٩) ويحصل العلم بالمطلوب عقبه بالمادة عند الاشمرى وبالتوليد عند المعتزلة (١٠) وبالوجوب عند الحكماء (١١) واختاره

المدارك المقدمة في طليعة الرسالة (٨) كالغفلة والتقليد وفساد الاعتقاد اهـ ز (٩) أي غير الوجه وحاصله أن ينظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل ذهن منها إلى المطلوب المسماة وجه الدلالة (١٠) أي التي أجراها الله سبحانه من خلقه العلم بعد النظر فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب وهو دائم أو أكثرى فيكون عائياً (١١) وذلك أنهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه إما بالباشرة وأما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة يد والمفتاح فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلماتها صادرتان عنه الأولى بالباشرة والثاني بالتوليد فالنظر فعل للعبد واقع بمباشرة يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه (١٢) قالوا أن المبدأ الذي تستد إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه . واختلاف الفيض بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد ذهن والنتيجة فيفيض

(١٢) الامامان (١٤) وهى من فروع خلق الأفعال (١٥)
 قال امام الحرمين: وهو أول واجب عند البلوغ (١٦) وخالفه
 ابن عبد السلام وقال: انه لا يجب على المكلف الا عند الشك
 فيما يجب اعتقاده، وقيل أول النظر [١٧] وقيل أول واجب
 المعرفة [١٨] وعمل العقل الفريزى ونحوه من أسباب الادراك
 القلب لا الدماغ خلافا للحنفية (١) وفي تفاوت المقول قولان (٢)

عليه من ذلك المبدأ وجوبا أى لزوما عقليا كذا فى المواقف وشرحها
 (١٣) أى الاضطراب وعدم التخلف (١٤) يعنى أمام الحرمين والرازي
 (١٥) أى أفعال العباد اهـ ز (١٦) أى أول واجب على المكلف النظر
 قال الرازى: معرفة الله واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف
 الواجب عليه فهو واجب. والمراد معرفة وحدته وصفاته وسائر أحكام
 الالهية لا معرفة ذاته وكنه حقيقته « ولا يحيطون به علما » وسيأتى
 تحقيق ذلك آخر الكتاب (١٧) أى الجزء الاول من النظر (١٨) أى
 معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وبقي
 أقوال أخر قال الدوائى: الحق عندى انه اذا كان النزاع فى أول
 الواجبات على المسلم فيتحمل الخلاف المذكور وان كان النزاع فى أول
 الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا بالاقرار
 قائل الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اهـ

(١) أقول ان العوالم معهم ثم ذكر هذا الخلاف مما لا محل له من

الامراب فان هذه المسئلة ليست مما يجاذبها خلاف الفقهاء وانما هي
 حكمة مرجعها علماء التشريح وقد أجمعوا على أن المخ وهو العضو المبيض
 الرخو المحوي هي علبة الجمجمة المنقسم الى جملة أجزاء الفئى بمجمله
 أغشية هو عضو العقل والاحساس وأصل لجميع الاعصاب المحركة
 للاءضاء والحواس والاحساس العام واما القلب فهو عضو الدورة الدموية
 يأتي اليه الدم من جميع الجسم ومن الرئة ويخرج بواسطة الاوعية الخارجة
 منه ثم يتوزع في جميع أجزاء البدن لتغذيته — هذا ما قالوه وقد سئل
 بعض الباحثين: كيف استدل علماء التشريح على مواضع التصور والذاكرة
 والحافظة في الدماغ ؟ واذا كان لكل منها محل مخصوص فهل هي محدودة ؟
 واذا كانت محدودة فهل العقل أيضا محدود ؟ فاجاب ما مثاله : أنهم
 استدلوا على مراكز بعض القوى بالبحث والاستقراء فتبعوا مثلا سير
 الاعصاب الممتدة من العين الى مراكز محدودة في الدماغ ثم وجدوا
 أنهم اذا نزعوا تلك المراكز بطل الابصار وتبعوا الاعصاب الممتدة من
 اللسان الى مراكز أخرى في الدماغ ووجدوا أنه اذا ألفت تلك المراكز
 بطل النطق أو احتل وهلم جرا فاستدلوا بمثل ذلك على مراكز بعض
 القوى والظاهر أن هذه المراكز محدودة في نصفى الدماغ ثم ان مراكز
 القوى العقلية محصورة في الدماغ فلا يفكر الانسان بيده ولا بمعدته
 واذا زيلت مراكز العقل من الدماغ أو أصابها مرض أو قلت تغذيتها
 بطلت الافعال العقلية أو ضعفت جدا وكذلك اذا فعل بالدماغ مخدر
 نفدر . كالسكر والبنج لم يعد الانسان يعقل وهو تحت سلطة ذلك

(٢) وفي اقتناصه بالحد خلاف (٣) قال القاضى وغيره : وهو ابيض المعلوم الضرورية كالمعلم باستحالة اجتماع الضدين : وقال الماوردى : الصحيح أنه العلم بالمدركات الضرورية ، وليس له الحكم في أفعال الله تعالى وأحكامه بالتحسين والتقييح في معرفة

ذلك المخدر اه وقال بعض المحققين : انما ورد ذكر القلب والصدر في باب الادراك لما عهد في كلام العرب من ان الحواطر في القلب والقلب مما حواه الصدر عندهم وكثيراً ما قال : إن الشك يحوك في صدره وما الشك الا في نفسه وعقله وأفاعيل العقل في المخ انتهى وقال الفزالي في الاحياء : حيث ورد في القرآن والسنة لفظ القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وهو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان — وقد يكفى عن القلب بالقلب الذى في الصدر لانه بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وان كانت متصلة بمائر البدن ومستصلحة له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الاول بالقلب وكأنه مطبها اه (٢) أحدهما ثم نظراً الى كثرة التعلقات كتفاوت العلم بها وعليه المحققون والثاني لانه لان العقل في ذاته واحد، وفي الحقيقة لاخلف لان الاول ينظر الى التعلقات والثاني لا ينظر اليها اه (٣) منهم من يقول لا يقتصر لشهرته أو لحقائقه والصحيح أنه يقتصر به وفيه عبارات منها ما ذكره عن القاضى الباقلانى والماوردى

الثواب والعقاب ^(١) خلافا للمعتزلة قال امام الحرمين : الحقائق ^(٢) والاحكام العقلية ووجود الباري تعالى وحياته وكلامه وكل ما يتوقف الكلام عليه ^(٣) مدر كها العقل خاصة وتعيين أحد الجائزين مدر كها السمع ^(٤) وما يتأخر عن ثبوت الكلام ^(٥) كالرؤية وخلق الاعمال يدرك بهما . والمختار وفاقا للرازي انحصار اللذات ^(٦) في العلوم والمعارف وما عداها دفع آلام ^(٧)

﴿ فصل ﴾

مدارك الحق ^(٨) أربعة : الكتاب والسنة واجماع الامة

(١) اذ هما شرعيان لا يحكم بهما الا الشرع وخرج بقوله : في معرفة الثواب والعقاب . حكمه بالحسين والتقبيح في غيرهما فانه وفاق اه ز (٢) أى حقائق الاشياء (٣) أى السمع على ثبوته كالنبوات (٤) أى السمع خاصة لانه لا سيذل الى الجزم الابه (٥) أى السمع كرؤيته تعالى وخلق أعمال العباد فانه يدرك بالعقل والسمع اما العقل فلانه لا يحيله وأما السمع ف لعدم توقفه عليه . وبذلك تمت الاقسام ثلاثة (٦) أى الدنيوية اه ز (٧) كقضاء شهوتي البطن والفرج في اللذة الخسية أو حب الاستعلاء والرياسة في الخيالية كلها دفع ألم القهر والغلبة (٨) وهو الحكم المطابق للواقع قاله (ز) وهو يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يحجب مصدرا

والقياس، قال الرافعي : ومنهم من يقول اثنان : الكتاب والسنة
والاجماع يستيد الى احدهما والقياس يصدر عن أحدهما (٩)
وزاد آخرون : ما ينيف على المشرين وهي : اجماع أهل المدينة
عند مالك (١٠) واجماع المصريين (١١) واجماع الحرميين (١٢)
 واجماع الخلفاء الاربعة واجماع الشيخير (١٣) واجماع العشرة
عند بعضهم (١٤) واجماع الامم السالفة عند الاستاذ (١٥) وقول

واسماء لله تعالى والاول هو المناسب هنا (٩) التعبير في الاجماع بالاستناد
وفى القياس بالصدور فتن (١٠) لانه اثبت في الاتباع واولى ان يرجع
اليه لاستناده الى العمل المستمر في الصحابة وهو اما مستمر في عمل
الرسول صلوات الله عليه أو في قوة المستمر كما بينه صاحب الموافقات
(١١) أى البصرة والكوفة لكثرة من نزلها من الصحابة (١٢) أى
مكة والمدينة لان اثبت الناس في الحديث علماؤهما كما نقله السيوطى في
التدريب عن ابن تيمية (١٣) يعنى الصديق والفاروق رضى الله عنهما
ولقد أصاب المصنف فى اسقاط القول باجماع الثلاثة وحدهم الذى حكاه
فى جمع الجوامع لان مثله مما لا يبنى الناية ببقه كما يعلمه من دقق فيه
وانهم النظر فيما حاول الشراح وجهه ولذا لم أسقه مع الادلة الا فى
تعدادها اقتداء بالمصنف كما قيل

وليس كل خلاف جاء معتبراً الا خلاف له حظ من النظر

(١٤) أى الخلفاء الاربعة وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن
عوف وابى عبيدة بن الجراح رضى الله عنهم (١٥) يعنى أباسحق الاسفرائنى

الصحابي في القديم يقدم على القياس ^(١) وفي تخصيص العموم به وجهان ^(٢) والاستصحاب ^(٣) والأخذ باقل ما قيل عندنا ^(٤) والمصالح المرسلة ^(٥) وسد الذرائع ^(٦) عند المالكية ^(٧).

(١) أي عند التعارض (٢) الجواز كغيره من الخيج والمنع لأن الصحابة كانوا يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم اهـ (٣) أي بأقسامه وهي استصحاب عدم الاصل وهو نفى مانقاه العقل ولم يثبت الشرع كوجوب صوم رجب ، واستصحاب العموم أو النص الى ورود المنع له من مخصص أو ناسخ ، واستصحاب مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه كثبوت انكس بالشرع (٤) أي التمسك باقل ما قيل من أقوال العلماء حيث لا دليل سواء عند معشر الشافعية لانه تمسك بما أجمع عليه مع كونه الاصل عدم وجوب ما زاد عليه كاختلاف العلماء في دية الذمي الكتاني قيل كدية المسلم وقيل كنهفها وقيل كثلها وأخذ به الشافعي لذلك . فان دل الدليل على وجوب الاكثر أخذ به كنهفات ولوغ الكلب قيل ثلاث وقيل سبع ودل عليه خبر الصحيحين فأخذ به اهـ (٥) أي المطابقة عما يدل على اعتبارها أو الفاتها والمراد بها المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق (٦) جمع ذريعة وهي الوسيلة للنشء . ومعني ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعا له ففي كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة الى المفسدة منعنا من ذلك الفعل (٧) اشتهر ان القول بسد الذرائع من خصائص مذهب مالك رحمه الله وقد حقق القرافي

والاستحسان^(٨) والعوائد^(٩) عند الحنفية^(١٠) والاستقراء^(١١) والاستدلال^(١٢) والعصمة^(١٣) والبراءة الاصلية

أنه مشترك بين المذاهب كالمصلحة المرسلة والعرف . وترى ذلك مبسوطاً فيما علقناه على رسالة نجم الدين الطوفي رحمه الله في المصالح المرسلة وقد طبعت حديثاً (٨) ويسمى القياس الحنفى . وهو العدول عما حكم به في نظائر مسألة الى خلافه لوجه أقوى منه قاله الكرخي رحمه الله قال السيد قدس سره : سموه بذلك لانه في الاغلب يكون أقوى من القياس الحلي فيكون قياساً مستحسننا (٩) جمع عادة واستصوب بعضهم جمعها على عادات ذهاباً الى أن عوائد جمع عائدة لكن رأيت في تاج العروس شرح القاموس مصححاً جمع عوائد لمادة قال : كجوانج في جمع حاجة . والمادة كالعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول (١٠) والمالكية أيضاً قال الفرافي المادة يقضى بها عندنا (١١) أى بالجزئي على الكلّي بان يتنبع جزئيات كلّي ليثبت حكمها له (١٢) ذكر دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وصور أخرى كما تراه في مبسوطات الأصول ومتوسطاته أيضاً (١٣) وهى المنع من العصية باطّاف الله . وفي عدها من مدارك الحق نظر سواء أريد بها المصدر بتقدير مضافين أي قول ذى العصمة أم اسم المفعول بتقدير مضاف أي قول المصوم لرجوعها الى السنة اذ لا عصمة لغير نبى فان أريد بها الحفظ كما هو معناها لغة أيضاً — ليكون المراد حفظ غير الانبياء من

(١) عند كثيرين والاقتران (٢) عند الجدلين والمزني وابي يوسف والاستدلال على انتفاء الشيء بانتفاء دليله عند الاستاذ (٣) ومفهوم اللقب (٤) عند الدقاق والقاضي ابي حامد وكان

الأولياء - فلا يعرف كونها مدركا لاحد اهز وقد سقه بعدها غير واحد منهم القرافي وترجم لها السبكي في جمع الجوامع بقوله : مسألة يجوز أن يقال لابي أو عالم احكم بما تشاء فهو صواب ويكون مدركا شرعيا . ويسمى التفويض وهو حجة عند ابن عمران وتوقف فيه الشافعي قال القرافي : احتج من جوزه بأية « الا ما حرم اسرائيل على نفسه » فاقرار ما حرمه على نفسه دليل على انه مأذون له في التحريم للمصنعة وتمة البحث في شرح الجمع والتنقيح

(١) وهي استصحاب حكم العقل في عدم الحكم على الشيء بنفي أو اثبات فيدل على الحكم بالعدم وقوله : عند كثيرين اشارة الى قول غيرهم : بأنه لاحكم فيه من اذن أو منع والى توقف الفزائي وعدم ترجيحه شيئا منهما (٢) أى بين جملتين لفظاً بأن يعطف احدهما على الاخرى فقضى التسوية بينهما فى حكم لم يذكر وهو معلوم لاحدهما من خارج عند من ذكره والجمهور لا يقتضى التسوية فيعطف واجب على مندوب أو مباح وعكسه (٣) أى ابي اسحق الاسفرائني (٤) أى علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لاعلى عمرو « وفى النعم زكاة » أى لافى غيرها من الماشية وهو حجة عند من ذكر اذ لا فائدة لذكره الا

ابن فورك يقول : انه الاقيس وحكم العقل ^(٥) عند المعتزلة ،
والهاتف ^(٦) المعلوم صدقه ، والالهام ^(٧) وشرع من قبلنا ^(٨)
عند آخرين

نفى الحكم عن غيره ، وعند الجمهور ليس بحجة وقائدة ذكره استقامة
الكلام اذ باسقاطه ينحل (٥) أي بالتحسين والتقبيح (٦) أي الصوت
يقال هتفت الحمائم صات وبه هنا فالضم صاح كما في القاموس (٧) وهو
أيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر يخص الله تعالى بعض أصفائه به ،
قال القشيري : الخطاب الوارد على الضمير قد يكون بالقاء الملك وقد
يكون بالقاء الشيطان وقد يكون من حديث النفس وقد يكون من قبل
الحق سبحانه وتعالى . فإذا كان من قبل الملك يسمى الالهام وإذا كان
من قبل الشيطان يسمى الوسواس وإذا كان من قبل النفس فهو الهاجس
وإذا كان من قبل الله سبحانه فهو خاطر حق ، وجلة ذلك من قبيل
الكلام النفسي وإذا كان من قبل الملك فإنه يعلم صدقه بمواقفة العلم ولهذا
قالوا : كل علم لا يشهد له ظاهر التمرع فهو باطل ، كذا في حواشي
الجمع لابن أبي شريف وفي تعليقات رسالة الطوفي تمة لهذا البحث
فانظره (٨) أي إذا ورد في القرآن أو حدث به الرسول بلا انكار له
(تمة) بقي من الأدلة غير ما ذكره وهي : الاخذ بأخف ما قيل ، والاخذ
بأكثره ، اقبل واجماع الصحابة وحمدهم ، واجماع أهل الكوفة ، واجماع المعتزلة ،
والتحرى ، والعرف ، والتعامل ، والعمل بالظاهر أو الاظهر ، والاظهر

واقوى الأدلة : الكتاب والسنة المتواترة . ولم يخالف

والأخذ بالاحتياط والفرعة ، ومذهب كبار التابعين . والعمل بالأصل ، ومعقول النص ، وشهادة اقلب ، ونحكم الحال ، وعموم اليوى ، والعمل بالشبهين . ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم ، وفقد الدليل بعد الفحص والقول بالنصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات وباعتبار المصالح فى الماملات وباقي الاحكام ، والرجوع الى المنفعة والمضرة ذهابا الى أن الأصل فى المنافع الاذن وفى المضار اننع ، فالجمله أحد وخسون دليلاً وتفصيلها فى المطولات ، وقد أوضحنا جانباً منها فى تعليقات رسالة الطوفى وحواشي مختصر التقيح وكتاها مطبوعتان يسهل الرجوع اليهما (بقي) أن الأصل الاخير ، أصل خطير ، يندن حوله الرازي فى تفسيره ما وجد اليه سبيل حتى كاد أن يجعله أصل الاصول كلها كما أرجعها الطوفى رحمه الله الى المصالح المرسله ومن المواضع التى أبان فيها الرازي ذلك الأصل الخطير ونوه به قوله فى تفسير آية « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » فى سورة المائدة : اعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر فى الشرع وهو أن الأصل فى المضار ان لانكون مشروعة ويدل عليه هذه الآية فانه تعالى قال ، « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ويدل عليه من الأحاديث قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام : ويدل عليه أيضاً : أن دفع الضرر مستحسن فى العقول فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الشرع لقوله عليه السلام : ما رآه المخدون

أحد في حجتيهما . وبعض الحنفية الاجماع ، (١)
 فاما للكتاب فدلالته إما فعل : كرمي الله قوم لوط بالحجارة
 وإما قول وهو أربعة : نص وظاهر وعموم ومفهوم

حسناً فهو عند الله حسن : وأما بيان أن الأصل في المنافع الإباحة
 قوجوه ، أحدها قوله تعالى « خلق لكم ما في الأرض جميعاً »
 وثانيها قوله « أحل لكم الطيبات » وقد بينا أن المراد من الطيبات
 المستلذات والأشياء التي ينتفع بها . وإذا ثبت هذان الأصلان فبصد هذا
 قال قفاة القياس : لا حاجة البتة أصلاً إلى القياس في التمرع لأن كل
 حادثة تقع فحكمها المفصل أن كان مذكوراً في الكتاب والسنة فذاك
 هو المراد وإن لم يكن كذلك فإن كان من باب المضار حرمناه بالدلائل
 الدالة على أن الأصل في المضار الحرمة ، وإن كان من باب المنافع أبحناه
 بالدلائل الدالة على إباحة المنافع . وليس لأحد أن يقدح في هذين
 الأصلين انتهى من الأقيسة لأن القياس المعارض لهذين الأصلين يكون
 قياساً واقعاً في مقابلة النص وأنه مردود فكان باطلاً له بحرفه

(١) أي زاده على ما ذكر كذا قاله (ز) وعليه فالأصح « والاجماع »
 بزيادة الواو لتقرير المزيد بصراحة المطف على ما قبله ولعل الأظهر أن
 يكون مراده أن بعض الحنفية ذهب إلى أن أقوى الأدلة الاجماع وعليه
 فلا حاجة لزيادة الواو . والقول بتقديم الاجماع ذكره القرافي في تنقيحه
 وعبارته في باب الاجماع : وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس

فالنص ما تمين لواحد (٢)

والظاهر ما احتمل امرين هو أو أحدهما أظهر إما بوضع
اللفظة كالامر للإيجاب والندب (٣) أو بالشرع كالصلاة المنقولة
من اللفظة اليه (٤) وهو الدعاء

والمعوم كل لفظ عم شيئين فصاعداً ، وهل يشترط فيه
الاستفراق (٥) والاجتماع قولان

والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وكل (٦)

وعليه بكونه معصوما قطعياً ليس فيه احتمال بخلاف غيره فإنه يقبله ثم قال
والمراد بالاجماع هو الاجماع القطعى اللفظى المشاهد أو المنقول بالتواتر
وأما أنواع الاجماع الظنية فالكتاب يقدم عليها اه والمشهور ان مرتبة
الاجماع بعد الكتاب والسنة لدى الجمهور (٢) اى المعنى واحد وعبارة
ابن فورك : هو لفظ لا يحتمل التأويل فيما هو نص فيه (٣) اى فهو فى
الاول اظهر لغة (٤) اى الى الشرع فأنها فى معناه — وهى الاقوال
والافعال الخ — اظهر منه فى معناها اللغوى (٥) اى لجميع الافراد الممكنة
للعام وان لم يجتمع فى الوجود او الاجتماع لها فيه قولان اوجههما الاول
اه ز (٦) اى كل مفهوم إلا مفهوم اللقب — المتقدم — يجتمع به ،
اعلم ان بحث المفهوم يذكر فى معظم الامهات الاصولية وملخصه — كما
فى قواعد الاصول للقاضى علاء الدين بن اللحام الحنبلى — ان المفهوم

إلا اللقب حجة ، وانكر أبو حنيفة الجميع (١)

وأما السنة فدلالها ثلاثة : قول وفعل وإقرار

مفهومان ، مفهوم موافقة . ومفهوم مخالفة . فالاول ان يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتجريم الضرب من تحريم التأنيف بقوله « ولا تفل لهما أف » وشرطه فهم المعنى في محل النطق وانه اولى وهو حجة عند الاكثر ودلالته لفظية عنده أيضاً . والثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم — ويسمى دليل الخطاب — وشرطه : ان لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الا غلب ولا جواباً لسؤال — وهو أقسام : منها مفهوم الصفة كحديث « في الغنم السائمة زكاة » ومنها مفهوم الشرط نحو قوله تعالى « وان كن أولات حمل » . ومنها مفهوم النافية نحو قوله تعالى « حتى تنكح زوجاً غيره » ومنها مفهوم العدد كحديث « لا تحرم المصة ولا المصتان » ومنها مفهوم اللقب : وهو تخصيص اسم غير مشتق بحكم فهذه خمسة وزاد القرافي مفهوم العلة نحو ما أسكر فهو حرام ومفهوم الاستثناء ومفهوم الحصر ومفهوم الزمان ومفهوم المكان فالجملية عشرة وفي الكل خلاف في الاحتجاج . ونفى المصنف الخلاف في الاحتجاج بها إلا في اللقب مجازة للشافعية

(١) قال الحادى في مجامع الحقائق من اصول الحنفية : وأما

فالقول إما مبتدأ وينقسم كما سبق . وإما خارج على سبب
وهو إما أن يستقل بدونه ^(٢) كقوله «الماء طهور» لمن سأل
عن بثر بضاعة ^(٣) فالأصح أنه يعم وقيل يقصر على السبب وإما
أن لا يستقل ^(٤) كحديث المجامع

الاستدلالات الفاسدة فمنها مفهوم المخالفة وهو أنواع . منها مفهوم اللقب
ومفهوم العدد . ومفهوم الصفة . ومفهوم الشرط . ومفهوم الغاية . ومفهوم
الاستثناء . ومفهوم انما . ومفهوم الحصر ، ثم اوضح ان عدم اعتبار
المفهوم انما هو في الأدلة الأربعة وأما في الروايات يعني كلام المصنفين
فمعتبر اتفاقاً بينهم . فينبذ ما اشتهر من ان مفهوم المخالفة غير مقبّر عند
الحنفية ليس على إطلاقه لاعتباره في الروايات العلمية كما ذكروه ^(٢) أي
يستقل بالإفادة بدون سببه أي لو روى منفرداً عن سببه استقل بنفسه
وعقل المراد منه ولهذا يروى منفرداً كثيراً ^(٣) بضم الباء وكسر ها بثر
بالمدينة قطر رأسها ستة أذرع اه قاموس كان يأتي فيها الاشياء القذرة
فبثّل عنها النبي صلى الله عليه وسلم فقال : انما الماء طهور لا ينجسه شيء
أي مما ذكر في الحديث وغيره من بقية التجاسات فاعتبر عمومها نظراً
لظواهر اللفظ وقيل يقصر على سببه لوروده فيه والحديث في السنن لا في
الصحيح ^(٤) أي لا يفيد إلا مع اقتترانه به لا دونه كجواب السؤال أي
فيكون تابماً للسبب في عمومه وخصوصه وقوله كحديث المجامع أي فانه
لا يستقل بنفسه بل يتعين ضمه الى الكلام الاول بمجملته ليفيد قال في

وأما الفعل فضربان : ما أتى على غير وجه القربة (٥)
 فباح أو هل وجهها فاما ان يكون امثالاً لامراً أو بياناً لمجمل
 فيعتبر به (٦) أو يكون مبتدأ (٧) فقليل يقتضي الوجوب (٨)
 أو الندب أو الوقف

وأما الاقرار فكهما (٩) بشرط علمه بالفعل وان لا يكون

جمع الجوامع : مسألة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في
 عمومته وخصوصه الخ وحديث الجامع في الصحيحين وغيرهما وذلك ان
 رجلاً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال وما أهلكك
 قال واقت امرأتى في رمضان قال هل مجد ما تنفق ربة قال لا قال فهل
 تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين
 مسكيناً قال لا ثم جلس الحديث وفي فتح الباري كلام عليه مسهب جدير
 بالمرحصة وحكى أن بعضهم شرحه في مجلدين جمع فيهما التفقادة وفائدة
 (٥) أى بان كان جايئاً كالقيام والقعود (٦) أى يعتبر الفعل الواقع امثالاً
 أو بياناً بالامر أو المين فيجب الفعل المذكور أو يندب أو يباح بحسب
 الامر أو المين اهـ (٧) أى لا امثالاً ولا بياناً ويعبر عنه بالفعل المجهول
 الصفة إلا ان فيه قربة (٨) وهو لملك وغيره كما فى التقيح وقرره القرافى
 فى شرحه بدلائل عدة . والندب للشافعى والوقف لاكثر المعتزلة والامام
 وراجع التفصيل فى شرح القرافى

(٩) أى كقوله وفعله ودخول الكاف على الضمير شاذ وقد قالوا

معتقد الكافر ولا فعل ملك (٢)

واما الاجماع فاما ان يثبت بقول جميعهم (٣) او بقول بعضهم وسكوت الباقيين والاول حجة واجماع . والثاني حجة على الصحيح (٤) وفي تسميته (٥) اجماعا خلاف لفظي
واما القياس : فهو مساواة فرع لاصل لا اشتراكهما في
علة الحكم عند المثبت (٦)

واركانه أربعة : الاصل والفرع والملة وحكم الاصل
فلاصل محل الحكم المشبه به (٧) وقال المتكلمون دليله (٨)

في قولهم : ما انا كانت انيب : المرفوع عن المجرور . ولما قال بن مالك في الغيبة ووزن متنى وثلاث كهما : قال الشراح الكاف بمعنى مثل مضافة للضمير لا حرفية لان جرها الضمير شاذ اه ومثله يقال هنا الا ان لضرورة الشعر من المساغ ما ليس للنثر (٢) لانه قد يقر تقة منه فلا يدل على جواز (٣) أي جميع مجتهدي الامة في عصرنا (٤) أي لا اجماع وقيل ليس بمجمعه ولا اجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهاجرة والتردد في المسئلة — وهو القوي مدركا — ومثله قال الشافعي : لا ينسب لسأكت قول ، (٥) أي الاجماع السكوتي اجماعا خلاف لفظي فمن سماه به زل السكوت منزلة القول ومن نفى تسميته به ذهب الى اختصاص مطلقه بالمقطوع فيه ولم ينف كونه من أفراد بل هو منها عنده (٦) أي له وهو المجتهد الذي يقول به (٧) بالرفع صفة المحل أي المقيس عليه (٨)

وقال الكيا^(٩) حكمه^(١٠)

والفرع المحل المشبه بالاصل وقيل حكمه^(١١)

والحكم الكلام القديم

والعلة : المعنى المقتضى للحكم^(١٢) والمناسبة^(١٣) شرط

في العلة العقلية^(١٤) لا في الشرعية ، وتنقسم^(١٥) الى قاصرة

وهي ان لا تعدى الى فرع .^(١٦) ومتعدية واسمها يغنى عن

تفسيرها ،

اى دليل الحكم من كتاب أو سنة أو اجماع (٩) بكسر الهمزة والكاف

ومعناه بلغة الفرس الكبير وهو الطبرى المعروف بالهراسى اهـ ز (١٠) أى

حكم المحل المذكور (١١) ولا يثنى فيه قول بانه دليل الحكم كيف

ودليله القياس والقياس لا يصح عده فرعاً إذ الزرع من أركان القياس

ويستحيل كون الشيء ركناً من أركان نفسه (١٢) ويعبر عنها بالمعنى المشترك

بين الاصل والفرع وبالوصف الجامع بينهما اهـ ز (١٣) اى بين الحكم

ومحله (١٤) وهي ما يفيد وجود المعلول ولهذا لا تعدد (لافي الشرعية)

وهي ما تفيد العلم بوجود المعلول ولهذا يجوز تعدده لان العلل الشرعية

علامات لا مؤثرات (١٥) اى العلة الشرعية (١٦) وبعبارة اخرى وهي

التي لا تعدى محل النص كما فى قولنا يحرم الربا فى البر لكونه برأً ويحرم

الخمر لكونه خمرأً فان العلة فيها قاصرة لا تتجاوز محل النص الى غيره

والمعلول هو الحكم^(١٧) لان تأثير العلة فيه^(١٨) وفقاً
 للقال لا الذات التي حلها العلة كالحجر خلافاً لابي على الطبري
 وينقسم القياس الى جليّ وهو : ما قطع فيه بنى الفارق^(١٩)
 كالحاق الضرب بالتأفيف . وقيل ليس^(٢٠) بقياس بل مفهوم
 من النص

وغير الجليّ^(٢١) ما يحتمل الفارق^(٢٢) ومنه ما كانت العلة
 فيه مستنبطة كقياس الارز على البر بمجامع العلم^(٢٣)

(١٧) الانسب بكلامه : وحكم الاصل هو المعلول (١٨) اى فى الحكم
 وقوله لا الذات بالرفع اى المؤثر فى الحكم العلة لا الذات التى حلها العلة
 كالحجر فان الاسكار حال فيها

(١٩) قال المحلى : اى بالغائه فكتب ابن قاسم : فسر به لان ثبوت
 الفارق فى الجملة من ضرورة التصدد اذ لو انتفى رأساً انتفى التعدد
 فليس المراد بنفيه انتفاء ثبوته بل انتفاء تأثيره وهو معنى الغائه فكان
 المتن على حذف مضافاه (٢٠) اى الجليّ بقياس بل ثبوت هذا الحكم
 فيه بطريق مفهوم الموافقة وقيل بطريق المتطوق بان نقل التأفيف مثلاً
 حرقاً الى انواع الايذاء اه ابن قاسم على الورقات (٢١) ويسمى القياس
 الحنفى (٢٢) اى تأثيره اى ولكن احتمال نفي فارق اقوي فيه وارجح
 ولذلك صح القياس لانه فرع ترجح عدم الفارق (٢٣) اى فانه مستنبط

ومنه قياس المشبه ومنه ^(٦) قياس غلبة الاشباه وهو أن
تشبه الحادثة أصليين فتلحق باكثرهما شهما ^(٧)
ومنه قياس الدلالة وهو : ما لم يذكر فيه علة ^(٨)
ومنه قياس المكس وهو : التعليق على نقيض الحكم
لافتراقهما في العلة ^(٩)

﴿ فصل ﴾

أربعة لا يقام عليهما دليل ولا يطالب وهي : الحدود والموائد

من خبر «الطعام بالطعام مثلاً بمنزلة» فهو العلة في الاصل لا القوت ولا
الكيال ولهذا كان التفاح ربوا اه ز ^(٦) أى من قياس الشبه من القياس
مطلقاً كما يوهمه سياقه . وذلك لان لقياس الشبه أنواعاً منها ما ذكره ^(٧)
كلنذى المتردد بين البول والمنى ^(٨) عبارة الروضة : هو الجمع بين
الاصل والفرع بدليل العلة إذ اشتراكهما فيه يفيد اشتراكهما في العلة
فيشتركان في الحكم نحو جاز تزويجها ساكتة فجاز ساخطة كالصغيرة
إذ جواز تزويجها ساكتة دليل عدم اعتبار رضاها وإلا لاعتبر نطقها
الدال عليه فيجوز وان سخطت لعدم اعتبار رضاها ^(٩) كحديث مسلم
أيأني أحدنا شهوته وله فيها أجر قال أرأيتم لو وضعها في حرام اكان
عليه وزر ، فعلق ثبوت الاجر في ذلك على ثبوت نقيضه وهو الوزر
بى عكسه وقوله : لافتراقهما في العلة أى فتعاكس العلتين المذكورتين

والاجماع والاعتقادات الكامنة في النفس (١٠)

وفي مطالبة الثاني (١١) بالدليل خلاف

وأما الاحتجاج « بلا قائل بالفرق » (١٢) فانما يصح في
مقام الالتزام والاختام لا البيان والافهام لأن الفرق إذا ثبت
بالدليل لا ينقطع (٢) بعدم القائل

مقتض لكون الحكم المترتب على احدها عكس الحكم المترتب على الاخرى
(١٠) فلا يطلب دليل على كونها في النفوس بل على صحة وقوعها في
نفس الامر وتمة البحث في ذلك أنظره في أول شرح التقييد للقرافي
وفي شرح المواقف في المرصد السادس في الطريق (١١) أي من
ينفي الشيء بالدليل على انتفائه خلاف ان ادعى علما نظريا أو ظاهريا بانتفائه
فقل لا يطلب به وقيل يطلب به في العقليات لا الشرعيات وقيل فيه ما
وهو الاصح لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشبهه فيطلب دليله لينظر
فيه أما اذا ادعى علما ضروريا بانتفائه فلا يطلب بدليل عليه قطعاً لان
الضروري لا يشبهه حتى يطلب دليله لينظر فيه وقد بسط هذا البحث
في مطولات الاصول وجوّد الكلام فيه الغزالي في المستصفى كما نقله
عنه مختصره ابن رشيّق فانظره

(١) أي بين الحكمين فانما يصح في مقام الزام الخصم واسكانه (٢)
في نسخة لا يقطع أي لا يترك بسبب عدم القائل به ومن هذا الباب
ما يقوله البعض في الحاجة لا قائل بذلك من السلف أو لم يؤثر عن السلف
الخوض في ذلك أو نحوه فلا قيمة له في المطالب العلمية والحقائق النظرية

﴿ فصل ﴾

الدليل ما يتوقف عليه العلم أو الظن بثبوت الحكم . وهو إما عقلي ^(٢) أو نقلي ^(٤) أو مركب منهما
وشرط العقلي الاطراد ^(٥) لا العكس خلافا لبعض الفقهاء
في قوله لا يجبان

وكل منهما إما مفيد للقطع وهو البرهان وينقسم إلى برهان
علة وبرهان دلالة ^(٦) ، أو الظن وهو الامارة وتنقسم إلى ظنية ^(٧)
واعتمادية ^(٨)

واللفظي ^(٩) يفيد اليقين وفاقا لأكثر الفقهاء والمعتزلة

ولا يتخذها نكاة الاكل عاجز عن نهضة البحث ^(٣) كالعلم للصانع ^(٤)
كالكتاب والسنة والاجماع للاحكام ^(٥) وهو كلما وجد الدليل وجد
المدلول لا الانكاس وهو كلما وجد المدلول وجد الدليل اهـ ز ^(٦) كما
علمنا مر في أو آخر « فصل مدارك الحق أربعة ^(٧) » فإن تفيد ظنا كاطباق
انقيم انفيد اظن وجود انطر اهـ ز ^(٨) بان تفيد اعتقاداً كخبر « هل
على غيرها قال لا إلا ان تطوع » انفيد لا اعتقاد الشافعي نذب الوتر اهـ
ز ^(٩) أى التقلى يفيد اليقين بما يستدل به عليه من انطباع أعم من أن
يكون آحاداً او متواتراً والذي عول عليه الاكثر ان المتواتر يفيد
العلم اليقيني بشروطا دون الآحاد انهم قد يقع فيها ما يفيد العلم النظري

وقال صاحباً لا بكار والطوالع إذا تواتر عندنا^(١٠) وخالف
 الفلاسفة والرازي^(١١) لتوقفه على انتفاء أحد الاحتمالات
 العشرة وهي : عدم الاشتراك^(١) والمجاز^(٢) والاضمار^(٣)
 والنقل^(٤) والتخصيص^(٥) والتقديم والتأخير^(٦) والناسخ^(٧)

وذلك فيما اختلف بالقرائن كما اوضحه ابن حجر في شرح النخبة فانظره^(١٠)
 هذا هو الصحيح الذي قطع به الاكثر كما تقدم . وكتاب أبكار الافكار
 في الكلام للشيخ ابى الحسن على بن على بن محمد الثعلبي الحنبلى ثم الشافعي
 المعروف بسيف الدين الأمدى المتوفى سنة ٦٣١هـ والطوالع
 في الكلام للقاضى البيضاوى المتوفى سنة (٦٨٥) (١١) كما ذكره فى المسألة
 العاشرة من الباب الاول من المعالم حيث قال : قيل الدلائل الثقلية لاتفيد
 اليقين لانها مبنية على نقل اللفات الخ وكذلك فى المحصل بقوله : مسألة
 الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند ثبوت امور عشرة الخ

(١) إذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايراً لما
 فهمناه (٢) إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي
 الذى تبادر الى أذهاننا (٣) إذ لو اضمر فى الكلام شئ تغير معناه عن
 حاله (٤) أى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة
 بآثارها فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان أخرى إذ على تقدير
 النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التى تفهمها
 الآن منها (٥) أى وعدمه كالذى قبله إذ على تقدير التخصيص كان المراد
 بعض ما تناوله اللفظ لاجمعه كما اعتقدناه (٦) أى وعدمها فانه إذا فرض

هو عدم المعارض العقلي^(٨) ونقل اللغة^(٩) والنحو^(١٠) والتصريف^(١١) وهو ظني^(١٢) لان غايته عدم الوجدان وهو لا يفيد إلا ظن عدمه والمبنى على الظن ظني ولنا ان الاحتمال بلا دليل مطروح والا فأت الوثوق بادلة الشريعة ودخلها الشك وهي محفوفة

هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه (٧) اذ مع فرضه ارتفع حكم المنسوخ (٨) أى الدال على تقيض ما دل عليه الدليل النقلي والا بان علم المعارض المذكور لقدم على الدليل النقلي قطعاً بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر قاله السيد ؛ وقال حسن جاي يكفي أن يقال لا بد من العلم بعدم المعارض والاتساقاً لا ممتنع الترجيح بلا مرجح الا انه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو أنه يقدم القطعي على النقلي عند التعارض (٩) عطف على انتفاء أي وثوقه على نقل اللغة حتى تتعين مدلولات جواهر الالفاظ (١٠) أى ونقل النحو حتى تتحقق مدلولات الهيئة التركيبية (١١) أى ونقل التصريف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (١٢) أي عدم هذه الاشياء مضمون لا معلوم والموقوف على المظنون مضمون وقوله ولنا الخ رد من المصنف على الرازي وهو رد متين وعبرة المضد في المواقف وشرحها اثر ما ذكر : الحق أن الدلائل العقلية قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة من المنقول عنه كما للحاضرين في محبة النبي صلوات الله عليه أو مواترة لغيرهم تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوها من الالفاظ

قال الرازي : ولا يجوز الترحيح في الادلة اليقينية ، وقال
الحنفية ^(١) لليقين مراتب علم وعين وحق

المشهوره المتداوله فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها
التي تراد منها الآن والتشكيك فيها سفسطة لا شبهة في بطلانها . وكذا
الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فنهنا معلومة
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب
المفعول وجبر المضاف اليه مما علم معانيها قطعاً فاذا انضم الى مثل هذه
الالفاظ فرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والارادة
« أي بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وإرادتها منها بالنظر اليها لارادتها
بالنسبة الى المسكلم » وانتفت تلك الاحتمالات . وأما عدم المعارض العقلي
فيعلم من صدق الفائل فانه إذا تعين المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك
معارض عقلي لزم كذبه قال العلامة السيلكوتي : وتعين كونه مراداً للمتكلم
بواسطه انقراض المشاهدة المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة
وكونه شرعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع إذ لو لم يكن مراداً له مع
انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك إضلالاً لإرشاداً

(١) قال القاضي زكريا : بل وغيرهم ، أي لشهرة ذلك عن لا يخصص
سيا الصوفية واشتهر أن علم اليقين ما حصل عن نظر واستدلال ، وعينه
ما حصل عن شهادة وعيان ، وحقه ما حصل عن عيان مع مباشرة .
وهملوه بالعلم ببلد ثم بمشارفته ثم بدخوله ، قال القاشاني في لطائف الاشارات

ولا بد في كل دليل من مقدمتين ^(٢) وهما كالشاهدتين
عند الحاكم إلا أنه يستحيل أن يكون ^(٣) أقل منهما أو أكثر .
وما يوجد من كثرة المقدمات فهو دليل على البعض ^(٤)

اليقين في مطلق العرف مالا يدخله ريب ، وعلم اليقين ما كان كذلك لكن
بشرط الاستناد الى الدليل والبرهان ؛ وعين اليقين ما حصل عن المشاهدة
فان كان حصوله على وجه لا يمكن أتم منه فهو حق اليقين اه والظاهر
أن هذه التفرقة اصطلاحية وإلا فاهل اللسان لا يدققون في هذه التفرقة
وانما يتلففون في التعبير عنه وتأكيده بما يضيفون اليه من حق أو عين
أو علم تقتنا لفظياً نعم لاربط في تفاوت اليقين بانظر لما محتف به ويعرزمه
والبحت انما هو في استناد التفاوت الى هذه الالفاظ الثلاثة ولا برهان
عليه ^(٢) أى صغرى وكبرى بناء على تفسير الدليل بانه قول مؤلف من
أقوال متى سلمت لزمت عنها لذاتها قول آخر وهو قول المناطقة أما إذا
فسر بما سلف له أول الفصل أو يقول بعضهم : ما يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى مطلوب خبرى وهو قول الاصوليين كالعالم للصانع والكتاب
والسنة والاجماع الاحكام فهو مفرد لا يحتاج الى مقدمتين اه ز بزيادة ^(٣)
أي الدليل عند المناطقة بخلاف حكم الحاكم فقد يكون باقل من اثنين
أو أكثر كبثوت رمضان واحد وثبوت الزنا باربعة ^(٤) أي منها لا على
المطلوب قال في البصائر التصيرية في الفصل السادس في القياسات المركبة
أما انه لا يتم قياس إلا من مقدمتين فلان المطلوب يعلم بعد ما هو مجبول

بشيء غيره . وذلك الشيء لابد من أن تكون له نسبة الى المطلوب بسببها يحصل العلم . وتلك النسبة إما ان تكون الى كلية المطلوب أو جزء جزء منه . فان كانت الى كليته فانما تكون بان يلزم المطلوب وضع شيء أو رفعه ، وهذا هو القياس الاستثنائي . وان كانت النسبة الى جزء جزء من المطلوب فلا بد من أن تكون تلك النسبة بحيث توقع بين جزأي المطلوب نسبة هي المطلوبة في الحكم . وانما يكون ذلك بان يوجد شيء واحد جامع بين الطرفين بأن يوجد لاحدهما ويوجد الآخر له أو يسلب عنه أو يوجد لاحدهما ويسلب عن الآخر أو يوجد له الطرفان أو يوجد له أحدهما ويسلب عنه الآخر ، وهذه هي الاشكال الثلاثة الحولية الملتزمة من مقدمتين — ويمكنك أن ترد هذا الاعتبار الى الشرطيات الاقتراعية واذا انتظمت مقدمتان على إحدي هذه النسب المذكورة كفي ذلك في انتاج المطلوب لكنه قد توجد مقدمات كثيرة فوق اثنتين مسوقة نحو مطلوب واحد فيظن أن ذلك قياس واحد وليس كذلك بل هي قياسات كثيرة سيقت لبيان مقدمتي القياس القريب من المطلوب أو ما فوقهما . ومقدمتا القياس إذا لم تكونا يثبتين بنفسهما احتاجتا أيضاً الى قياس بينهما . حسب احتياج المطلوب الاول ومثل هذا يسمى القياس المركب . وقد يكون موصولا وقد يكون مفصولا . أما الموصول فهو الذي لا تطوى فيه النتائج بل تذكر مرة بالفعل نتيجة ومرة مقدمة كقولك كل ب ج وكل ج د فكل ب د ثم تقول من د أس كل ب د وكل د ه فكل ب ه والمفصول هو الذي فصلت عنه النتائج فلم تذكر كقولك كل ب ج وكل

والمقدمتان إما عقليتان^(١) أو سمعيتان أو مركبتان منهما
وأحال الرازي الثاني^(٢) ويجب أن يكون لهما شهادة على النتيجة
بالدلالة عليها^(٣) قال ابن سينا : وحضورهما في الذهن لا يكفي

ج د وكل د ه فكل ب ه اه وقال التفازاني : — القياس المنتج لمطلوب
واحد يكون مؤلفاً بحكم الاستقراء الصحيح من مقدمتين لا ازيد ولا
أقل لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمته أو احدهما الى الكسب بقياس
آخر وكذلك الى أن ينتهي الكسب الى المبادي البدئية أو المسلمة فيكون
هناك قياسات مترتبة ومحصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا
مركباً وعدوه من لواحق القياس اه وأنت ترى ما علل به صاحب البصائر
من التوجيه أظهر في النظر من مجرد كون ذلك بحكم الاستقراء كما عول
عليه التفازاني

(١) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث « أو سمعيتان » كقولنا
تبارك المأمور به عاص لقوله تعالى : « أفصيت أمري » وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تعالى « ومن بمص الله ورسوله فإن له نار جهنم » أو مركبتان
منهما كقولنا : هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص (٢) عبارته
في المعالم : الدليل إما أن يكون مركباً من مقدمات كلها عقلية وهو موجود
أو كلها نقلية وهذا محال لان إحدي مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك
النقل حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل . أو بعضها عقلى وبعضها نقلى
وذلك موجود (٣) بان يلاحظ فيهما الترتيب والهيئة العارضان لهما ليعلم

لحصول النتيجة (٤) بل لا بد معه من العلم باندراج الصفري تحت الكبرى والا لم يحصل العلم بالنتيجة وقواه في المطالم وضمفه الرازي (٥)

اندراج الصفري في الكبرى باندراج الاصغر في الاكبر وأيده المصنف بما نقله عن ابن سينا اهـ «ز» (٤) فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وان كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفحة البطن فظن أنها غير عاقر (٥) أى بان ذلك التفطن ليس شرطاً لافادة انتظار العلم لان التفطن لاندراج هذا في ذاك ولا ارتباط إحدى المقدمتين بالآخرى. تصديق آخر مغاير للتصديق بالصفري والكبرى فلو وجب التفطن لما ذكر كانت هذه القضية مقدمة أخرى منضمة الى المقدمات الاخر مترتبة معها وتجب ملاحظة الترتيب وكيفيه الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل ويمتنع حصول العلم بالمطلوب واجيب: باننا لا نسلم ان ذلك الذي وجب التفطن له مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة لنفسية المقدمتين الى النتيجة وهذه الملاحظة من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل اهـ «ز» وأجاب الطوسي بقوله: ان الاندراج ان كان مغايراً للمقدمتين لا يجب ان يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزءاً والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التأليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالاكثر على جميعها . وهذا

والنتيجة تتبع أخس المقدمتين (١)

وما يتوقف عليه الحكم (١) أن كان داخلا فيه (٢) فهو الركن وإن كان خارجا عنه فإن كان مؤثرا في وجوده (٣) فهو العلة . والا (٤) فالشرط

وإذا استدلل . دليل على شيء فإن كان أحدهما داخلا فيه

غير المقدمتين ، ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا العلم اه هذا وقال صاحب المحاكمات : ما ادعوا من أن الانتاج لا يحصل بدون تكرار الاوسط فلا برهان لهم دال على ذلك بل المراد أنهم انما ضبطوا القياس واثبتوا أحكامه حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر فلم يدخل تحت الضبط وهي لا تنفي الانتاج في بعض الصور (٦) شرف المقدمة بكونها كلية أو موجبة وخسها بكونها جزئية أو سالبة فاذا وجد في إحدى المقدمتين جزئية أو سالبة تبطل النتيجة فلو قلت : بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة كانت النتيجة بعض الغائب لا يصح بيعه ، وسر ذلك يعلم مما شرط في انتاج كل من الاشكال الاربعة كما وكيفا فارجع الى الميزان

(١) أي الشيء كما عبر به غيره أي وقوعه في الخارج وجوداً أو عدماً (٢) أي ماديا كان أو صوريا كالحطب والهيئة للسري (٣) كالتجار للسري (٤) أي وان لم يكن مؤثراً في وجوده كآلة التجار فالشرط وبذلك

الآخر فاما ان يستدل بالكلية على الجزئي (٥) وهو القياس المنطقي المفيد للقطع . وينقسم الى اقتراني وهو الذى لا يذكر معه النتيجة ولا نقيضها (٦) والى استثنائي وهو ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه (٧) نحو : « لو كان فيها آلهة إلا الله ففسدنا » والتقدير (٨) لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة إلا

عرف حدود الثلاثة اهـ « زه (٥) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقوله وهو القياس المنطقي أي المعرف بأنه قول مؤلف من أقوال متي سلمت لزم عنها لذاها قول آخر (٦) أى بصورتها وان كانت مذكورة فيه بمادتها سعى اقترانياً لاقران الحدود الثلاثة — الاصغر والاوسط والاكبر — فيه أولاً لانه جمع المقدمتان فيه بحرف دال على الاقتران والاجتماع بخلاف الاستثنائي فانه فرق فيه بحرف الاستثناء (٧) أى بصورتها وهيئتها لا بحقيقتها لان ما فى القياس عار عن الحكم والنتيجة مشتملة عليه فلا يكون عينها حقيقة . سمي بذلك لاشتراكه على حرف الاستثناء وهو لكن فعده المنطقيون من حروف الاستثناء حقيقة لان نظرهم الى المعانى بخلاف النحويين فانه عندهم من حروف الاستثناء مجازاً لاحقيقة (٨) طوي هذا المقدر انكالا على وضوحه كسائر مضمورات التنزيل ومقدراته ومن دقيق بلاغة الكلام حذف ما يستغني عنه فيه لقربته سياق أو سباق وقد انفرد التنزيل الكريم ، بهذا الاسلوب الفخيم . وقد يتأسى به — فى ترك إحدى المقدمتين للوضوح — الباحثون فى أكثر الأدلة العقلية

الله وهذا خاص بالشرطية ^(١) وأما أن يستدل بالحزئي على الكلى ^(٢) فهو الاستقراء ^(٣) والتام منه مفيد للقطع وإن لم

والفقهية احترازاً عن التطويل وكذا في المحاورات كما أفاده الفزالي في محله النظر في الفن الثالث من القياس (٩) يعني هذا التقدير يختص بالشرطية دون الحتمية قال الشارح « ز » وليس في هذا كبير فائدة اه أقول لعله يشير إلى أن مثل هذا النظم خاص بالشرطية في مواقعه من التنزيل والافقيه كثير من بقية الاشكال المطوية فن الانفصال نحو آية « وانا وإياكم على هدى أو في ضلال مبين » أي وانا لسنا على ضلال فبقى انكم في ضلال ومن الشكل الاول نحو قوله تعالى « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » أي وكل ما هو أهون عليه فهو داخل في الامكان وكآية « وما أبريء نفسي ان النفس لامارة بالسوء » أي انها نفس وكل نفس كذا . والشكل الثاني كآية « فلما أفل قال لأحب الآفلين » أي الكوكب أفل وربى ليس بأفل واثالث كقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » فان موسى عليه السلام بشر وموسي انزل عليه الكتاب وقس على هذه كثيراً مما في الكتاب والسنة (١) بان تتبع جزئيات كل ليثبت حكمها له . قال الطوسي : الاستقراء هو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة سمي بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا : العدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يبد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد . وهذا :

يحل أحدهما في الآخر بل استدلل بحزني على جزئي لا اشتراكهما

يقيني . وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنياً لاحتمال أن يكون حزني غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان يحرك فمكة الاسفل عند انقزع لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني وبما يقع فيه يختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتساح فانه يحرك الممك الاعلى عند المضغ اه وفي حواشي البصائر الصبرية : التساح مثال درج في كتب المنطق وغيرها أخذها الممثلون عن بعض من كتب في الحيوان عن غير بحث صحيح وقد أخطأ من زعم ان التساح بخالف سائر الحيوان في تحريك الفك الاسفل عند الاكل كما أخطأ من ظن أنه لا يخرج لفضلاته وانما يأتي انقطاعاً في كل ما في جوفه ومنشأ هذا الظن الثاني ان هذا الحيوان قد تفسد المواد التي في بطنه فيوجد فيها حيوانات صغيرة فيفتح فاه فيأتي بعض الطيور ويلتقطها وهو لا يؤذيها . والدميري يذكر في حياة الحيوان كلاماً من الزعمين ويثبتوه وهو خطأ كما حققه الباحثون اندققون فالثابت بالتحقيق أن الفك العلوي عند أنواع التماسيح ثابت متصل بنظام الجمجمة بدون مفصل متحرك وأما الفك السفلي فهو المتحرك وله اتصال بالجمجمة مفصل بواسطة عظام يسمى العظام المربع ثم ان لهذه الحيوانات فتحة في انتهاء الامعاء تخرج منها الفضلات من بول وغيره ومنها يولج التساح الذكر عند المسافدة ومن ظريف ما جاء على لسان بعض طلبة العلم عند ما كنت اذكر هذا

في وصف (٣) وهو التمثيل (١) عند المتكلمين والقياس عند

الخطأ العام في قضية تحريك التماسح لفك الأسفل قوله : لعل من افتتح هذا الخطأ رأى التماسح مقلوباً بحرك فك الأسفل فظنه الأعلى فذهب بحكي وبنقل عنه اهـ (٢) المشهور من اطلاق لفظ الاستقراء هو التناقص كما في البصائر ولذا قال بعده والنام منه الخ (٣) أى جامع بينهما يؤثر في ذلك الحكم حقيقته اثبات حكم الامر لثبوت في آخر لعله مشتركة بينهما . والفقهاء يسمونه قياساً والخزنى الاول فرطاً والثاني اصلاً والمشارك علة وجامعاً كما يقال : العالم مؤلف فهو حادث كالكيت . يعنى الكيت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم فيكون العالم حادثاً كالكيت والتمثيل لا يفيد القطع بنتيجته لان المشترك اذا كان علة في الاصل لا يلزم أن يكون علة في الفرع لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطاً للعلة أو خصوصية الفرع ما نعمة عن وجودها فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ، قال السيلكوتي : وبهذا ظهر ان التمثيل لا يكون مفيداً لليقين الا اذا ثبت عليه الجامع وعدم خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية الفرع قطعاً لكن تحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً فلذا لم يقسموا التمثيل الى ما يفيد اليقين وإلى ما يفيد الظن كما قسموا الاستقراء اهـ وقال الطوسي : وأما قياس الفقهاء فظني أيضاً لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان علة ذلك الثبوت هي الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز ان يكون علة خاصة بتلك الصورة أعنى يكون خصوصية تلك الصورة شرطاً في عليتها أما ان ثبت

يحد حل أحدهما في الآخر بل استدلل بحزني على جزئي لاشتراكهما

يقيني . وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنياً لاحتمال أن يكون حزني غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني وبما يقع فيه يختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح فانه يحرك الفك الاعلى عند المضغ اه وفي حواشي البصائر الصيرية : التمساح مثال درج في كتب المنطق وغيرها أخذه الممثلون عن بعض من كتب في الحيوان عن غير بحث صحيح وقد أخطأ من زعم ان التمساح بخالف سائر الحيوان في تحريك الفك الاسفل عند الاكل كما أخطأ من ظن أنه لا يخرج لفصلاته وانما يأتي القطعاً فبأكل ما في جوفه ومنشأ هذا الظن الثاني ان هذا الحيوان قد تفسد المواد التي في بطنه فيوجد فيها حيوانات صغيرة فيفتح فاه فيأتي بها الطيور ويلتقطها وهو لا يؤذيها . والدميري يذكر في حياة الحيوان كلاماً من الزعمين وينبته وهو خطأ كما حققه الباحثون المندققون فالتأنيث بالحقيق أن الفك العلوي عند أنواع التماسيح ثابت متصل بعظام الجمجمة بدون مفصل متحرك وأما الفك السفلي فهو المتحرك وله اتصال بالجمجمة مفصلي بواسطة عظام يسمى العظام المربع ثم ان لهذه الحيوانات ذبحة في انتهاء الامعاء تخرج منها الفضلات من بول وغيره ونها يوجل التمساح الذكر عند المسافدة ومن ظريف ما جاء على لسان بعض طلبة العلم عند ما كنت اذكر هذا

في وصف (٢) وهو التمثيل (١) عند المتكلمين والقباس عند

الخطأ العام في قضية تحريك التماسح لمكة الأسفل قوله : لعل من اقتح
هذا الخطأ رأى التماسح مقلوباً يحرك فكما الأسفل فظنه الأعلى فذهب
يحكي وينقل عنه اهـ (٢) المشهور من إطلاق لفظ الاستقراء هو تناقض
كما في البصائر ولذا قال بعده والنام منه الخ (٣) أى جامع بينهما يؤر
في ذلك الحكم حقيقة آيات حكم الامر لبوته في آخر لعله مشتركة
بينهما . والفقيهاء يسمونه قيساً والخزنى الأول فرطاً والثاني أصلاً والمشارك
عنه وجامعاً كما قال : العالم مؤلف فهو حادث كالكائنة . يعنى اليت حادث
لانه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم فيكون العالم حادثاً كالكائنة التمثيل
لا يفيد القطع بنتيجته لان المشترك اذا كان علة في الاصل لا يلزم أن
يكون علة في الفرع لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطاً لعملية أو
خصوصية الفرع مانعة عن وجودها فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما
علة مشتركة . قال تسيالكوني : وبهذا ظهر ان التمثيل لا يكون مفيداً
للقين الا اذا ثبت عليه الجامع وعدم خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية
الفرع قطعاً لكن تحصيل العلم بهذه الامور صعب جداً فذا لم يقسموا
التمثيل الى ما يفيد اليقين وإلى ما يفيد الظن كما قسموا الاستقراء هـ وقال
الطوسي : وأما قياس اتقنه فظنى أيضاً لان ثبوت الحكم في إحدى
الصورتين لا يدل على ان علة ذلك الثبوت هـ الامر مشترك وو ثبت
ان المشتركة علة ذلك ثبوت فمن الجائز ان يكون علة خاصة بتمثلك
الصورة أعني ان يكون خصوصية تلك العمارة شرطاً في علمه فما ان ثبت

الفقهاء (٥) نحو الحكم ثبت في تلك الصورة لكذا فيثبت في
هذه كذلك

﴿ فصل ﴾

المفضى الى الاستحالة أربعة أحدها الدور . وهو توقف
وجود كل واحد من الشئيين على الآخر (١) وطريق الانفصال

ان عليته للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم الى القسم الاول اعنى الاستدلال
بالكلي على جزياته وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيه لها ثابتا حثوا
لا تأثيراً له أصلاً . وانما يختص هذا بالفقهاء لانهم يكنفون بحصول الظن
ولا يستعمله جميعهم أيضاً اهـ وكذلك قال صاحب البصائر : بان كونه علة
أمكن رده الى البرهانيات بان يحمل المعنى المتشابه فيه وسطا بين الاصغر
والاكبر اهـ وهذا هو الحق وعليه فيمكن تقسيمه الى ما يفيد اليقين وغيره
ومنه تفاوت أقسام القياس في وضوح المدرك وخفائه على ما عليه
الاصوليون (٤) لانه جعل جزئي مثلاً الجزئي في الحكم (٥) من قست
الشئ بالشئ اذا ساويته به

(١) أى يكون شيئان كل منهما علة للآخر . واستحالة الدور أما
بالضرورة كما ذهب اليه الرازي وأما بالاستدلال لان العلة متقدمة على
المهلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم
تقدمه على نفسه بمرتبتين وهو الدور الصريح مثاله في التعريف قولك :

عنه يحصل باختلاف الجهة (٢) أو بكونه معينة (٣) قال النزالي

الكيفية ما بها تقع المشابهة ثم يقال المشابهة اتفاق في الكيفية وسمي دوراً مصرحاً لظهوره فيه. وإن لزم تقدمه على نفسه بمراتب فهو الدور المضمّر كما يقال الاثنان زوج أول ثم يقال الزوج الأول هو المتقسم بمتساويين ثم يقال المتساويان هما الشيطان اللذان لا يفضل أحدهما على الآخر ثم يقال الشيطان هما الاثنان وفساد المضمّر أكثر إذ في المصرح يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتين وفي المضمّر بمراتب فكان أخش (٢) كما تراه في قولهم : الجهة منهكة بين الشيطان مثاله ما أورد على الشكل الأول من استلزامه الدور وتقريره : ان العلم بجسمية الانسان في قياس قولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم . موقوف على العلم بكمية السكري أعني جسمية كل حيوان وهو موقوف على العلم بجسمية الانسان لأن الانسان من جملة أفراد الحيوان فلا يصدق قولنا كل حيوان جسم إلا اذا صدق الجسم على الانسان فالعلم بجسمية الانسان موقوف على العلم بجسمية الانسان وحاصل دفعه الفرق بين العلمين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل فلا دور وتوضيحه ان المطلوب في النتيجة هو العلم بثبوت الأكبر للأصغر بعنوان أنه أصغر وهو العلم التفصيلي ويتوقف حصوله على العلم بثبوت الأكبر لجميع أفراد الاوسط التي منها الأصغر وهو ملزوم العلم بثبوت الأكبر للأصغر بعنوان أنه أوسط لا بعنوان أنه أصغر وهذا علم اجمالي يتوقف عليه العلم التفصيلي ولا يتوقف على العلم التفصيلي كما يشهد به الوجدان كذا في حواشي القوانين للقزويني في ابصار المحاور بين أبي سعيد وبين ابن سينا في دورية الشكل الأول والجواب عنها (٣)

والمسائل الدائرة في الفقه لا بد فيها من قطع الدور . وفي قطعه
ثلاثة مسالك فمن أوله ومن وسطه وآخره (١)

الثاني التسلسل وهو توقف وجود الشيء على وجود

أي يكون الدور مبيعاً أو سبقياً والدور المبي هو تلازم الشئين
في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر مثال النفس أيضاً
تعريف العلم الآتي للمصنف بأنه معرفة المعلوم قالوا فيه دور لأن المعلوم
معرفة متوقفة على معرفة الملم لأن معرفة المشتق منه سابقة على معرفة
المشتق واجب باختلاف الجهة لأن توقف الملم على التعريف الذي منه
لفظ معلوم من جهة مضموية وهي جهة التعقل لأن تعقل الملم مسبب عن
تعقل تعريفه ونأشئ عنه وتوقف التعريف باعتبار جزئه وهو لفظ معلوم
من جهة لفظية وهي جهة الاشتقاق لتوقف المشتق على المشتق منه واجب
أيضاً بأن الدور مبيع بمعنى أن معرفة العلم ومعرفة المعلوم يحصلان معاً
والدور المبي غير محذور . وفي الجوابين مناقشة والقصد تذكر نموذج
كما قيل في ذلك

(١) وهو بحسب قوة بعض الأحكام وبمده عن الدفع وضعف
بعضها وقربه للدفع . مثال الاول : بيع العبد لزوجه الحرة قبل الدخول
بصداقها الثابت في ذمة السيد فإنا نفد البيع ونقطع الدور من أصله ولم
نقل بصح البيع ولا يفسخ النكاح أو يفسخ ولا يفسد الصداق لأن
البيع اختياري وحصول الانقضاء بالملك قهري وكذا سقوط الصداق
بالانقضاء وما يختاره الانسان يصح نازله ويفسد أخرى وما يثبت قهراً

أشياء غير متناهية (٢) الثالث الجمع بين النقيضين (٣) قال أبو إسحق المروزي: وإنما يستحيل (٤) في الحسنيات لا في العقليات

يبتعد دافعه بعد حصول سببه فكان البيع أولى بالدفع ، ومثال الثاني :
 زوج أمته عبد غيره وأتلف الصداق ثم أعتقها في المرض قبل الدخول
 وهي ثلث ماله فإنا لم نقطع الدور من أوله بأن نقول لا يصح العتق ولا
 من آخره بأن نقول لا يرتد المهر بل من وسطه فلم تثبت الخيار لأن
 سقوط المهر بالفسخ قهري والخيار أولى بالدفع من العتق لأنه يسقط بعد
 ثبوته بالاسقاط وبالتقصير بخلاف العتق ، ومثال الثالث : اعتق أمة في
 المرض وتزوجها ثم مات قبل الدخول وهي ثلث ماله فإنا لم نقطع الدور
 من أوله بأن نقول لا يصح العتق ولا من الوسط بأن نقول لا يصح
 النكاح بل من الآخر فقنا لا يثبت المهر لقوة العتق والنكاح أقوى من
 المهر لوجوده بدون مهر ولا عكس اهـ « ز » (٢) في استحالة التسلسل
 عدة وجوه منها ما تبين في الالهيات من رجوع جميع الممكنات الموجودة
 الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة أن يكون الواجب
 لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة. راجع في ذلك المواقف وغيرها
 (٣) المراد منها المتقابلان في شمالان الضدين كالسواد والياض والمتضايين
 كالأبوة والبنوة والعدم والملكة كالعلمي والبصر والسلب والایجاب -
 وهما النقيضان حقيقة كريد انسان زيد ليس بانسان وسيأتي بيان الجميع
 في فصل المعلومات بمد فصلين فارتقب (٤) أي الجمع بين النقيضين في

والصحيح لا فرق

الرابع الترجيح من غير مرجح ^(١) وقبل ليس بمستحيل

المحسوسات لا المعقولات الذهنية لان دائرة الخيال أوسع من دائرة
الحس فقد تفرض ذلك وانما كان الصحيح عدم الفرق لانه لا يلزم من
فرض الشيء وقوعه

(١) ضرورة ان المتكافئين متماثلان فلا يفضل أحدهما الآخر إلا
بمرجح . وقال الفاضل مسبحي زاده في رسالة الخلافات بين السعد
والسيد : اشتهر أن الترجيح من غير مرجح باطل عند الحكماء وليس
كذلك إذ ما نصوا على بطلانه انما هو ترجيح أحد المتساويين من غير
مرجح لا ترجيح المختار أحد المتساويين فانه جائز عندهم ، ولعل هذا
مراد من قال بعدم استحالة ثم رأيت الصدر الشيرازي في الحكمة المتعالية
المسماة بالاسفار الاربعة ذكر هذا البحث في المنهج الثاني من المرحلة
الاولى تحت عنوان : ظلمات وهمية ما مثاله : المستحلون ترجيح أحد
المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول بفرقة قالت : ان الله سبحانه خلق
العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص يخص به ذلك
الوقت . وفرقه زعمت أنه تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من
الوجوب والحظر من غير أن يكون في طبائعها ما يقتضى تلك الاحكام
وكذلك الهارب من السمع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه
والجائع المخير بين رغيفين متساويين كذلك يخص أحدهما بالاختيار

﴿ فصل ﴾

كل موجود (٢) لا بد له من اسباب (٣) اربعة المادة (٤)

من غير مرجح. و فرقة تقول : ما يختص من الاحكام والاحوال باحد المماتين دون الآخر غير معلل بشئ لانه بأي شئ. علل فسد ، و فرقة تقول : الذوات متساوية بامرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات . فهذه متشبثاتهم في الجدل ولو تقبها قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله في خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه . وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الاولوية في رجحان أحد المماتين من طريقي الهارب وقدحى العطشان ورغى الجائع مرجحات خفية مجهولة ولا يلزم من الجهل بالاولوية نفي الاولوية وأفلها الهيئات الاستعدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضى من صور الاشياء السابقة في علمه الأعلى على الوجه الاتم الاول (٢) أي من الممكنات . والتهمير في التعبير عن ذلك كل مركب صادر من الختار فلا بد له من علل أربع المادية والصورية الخ والعبارة المنتهية أجود واصح لشمولها لمثل الحديد فقد تستعمل على العلل الاربع فتكون أحسن الحدود (٣) بأي علل وهي ما يتوقف عليها وجوده (٤) وهي التي يحصل النتي . معها

والصورة (٩) والفاعلية (٦) والغائية (٧) كالسبر مادته الخشب
وصورته الاسطاح (٨) وفاعله النجار وغايته الاضطجاع والملة
الغائية علة الثلاث في الازهان (٩) ومعلولها في الايمان وهو
معنى قولهم : أول الفكر آخر العمل

﴿ فصل ﴾

كل معلومين (١) لا بد بينهما من إحدي نسب أربع :

بالقوة وتسمي المادة هيولى (٥) وهي مابه يحصل الشيء بالفعل (٦) وهي
ما تؤثر في وجود الشيء (٧) وهي ما لاجله وجود الشيء (٨) أى تؤنه
مسطحاً يعني جميع أجزائه على السواء لا يكون بعضها أرفع وبعضها
أخفض (٩) بمعنى انها لم توجد ذهنأ الا بسببها وأما خارجا فبالعكس أعنى
أن العلة الغائية لم توجد الا بسبق أولاء عليها . ومن لطائف ملاحكماء
قولهم هنا : كل مركب صادر من المختار لا بد له من علل أربع وكل
مركب صادر من الموجب فلا بد له من علل ثلاث المادية والصورية
والفاعلية . وكل بسيط صادر من المختار فلا بد له من اثنتين الفاعلية
والغائية وكل بسيط صادر من الموجب فلا بد له من واحدة وهي الفاعلية
(١) اطلاقه يشمل الكلين والجزئيين وخص غيره ذلك بالكلين
إذ الجزئان لا يكونان الا متباينين والكل والجزئى لا يكون بينهما
إلا التباين أو العموم المطلق لان الجزئى ان كان جزئياً لذلك الكل

المساواة أو المباينة أو العموم والخصوص المطلقين أو العموم والخصوص من وجه لانه ان صدق (٢) كل منهما على ماصدق عليه الآخر فهما المتساويان كالانسان والضاحك (٣) ومنه الرجيم وزنا المحصن (٤) والا فان لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر فهما المتباينان كالانسان والفرس ومنه لا سلام والجزية والا فان صدق شيء منهما على ما صدق عليه الآخر

يكون أخص منه مطلقا وان لم يكن حزئياً له يكون مبايناً له . وفي ذلك مناقشة طويلة الذيل ساقها في حواشي الشمسية . ولهذا الفصل فائدة تظهر في بحث المعرفة فانه يعرف منه فائدة اشتراط التعريف بالمساوي ونفي صحة التعريف بالمباين والاخص والاعم (٢) أي حمل لان كله الصدق اذا تعدت بعلي تكون بمعنى الحمل كما تكون بمعنى التحقيق اذا تعدت بنى (٣) أي فهما متساويان لا يخرج ما يصدق عليه أحدهما عن الآخر . قبل هذه مبني على زعم الحكماء من كون الملك والجن جوهرين مجردين لا يمكن صدور الضحك والتعلق منهما والا فعلى مذهب المتكلمين القائلين بأنهما أجسام لطيفة فالضاحك والناطق أعم من الانسان اهـ (٤) فصله بمن اشارة الى ان تساويهما في عرف خاص وهو عرف النسرع يحى ان كل من يصدق عليه انه مرجوم يصدق عليه انه زان محصن وبالعكس ، وفي ذلك تكلف من وجهين التخصيص والتأويل وكان في غنية عن

وبالعكس (٥) فينهما عموم وخصوص مطلق (٦) كالإنسان
والحيوان ومنه الفسل والانزال . وان صدق من غير عكس
(٧) فينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والايض ومنه
حل النكاح مع ملك اليمين

المعلومات كلها أربعة أقسام : تقيضان وهما اللذان لا
يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والمعدم ، وضدان وهما اللذان
لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما كالبياض والسواد ، وخلافان وهما
اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحرارة واليباض ، ومثالان وهما اللذان

هذا واشاعه الاتية لما ان الكلام فيما له ماصدقات بينة (٥) صوابه من
غير عكس (٦) قال المصام : « مطلق » صفة « خصوص » ترك وصف
عموم لان اطلاق الخصوص يستلزمه فلا تنجبه المؤاخذه اللفظية من ان
الواجب مطلقان لانه وصف المتعدد . وعلى هذا ان شئت جعلت (من
وجه) في قوله : (عموم وخصوص من وجه) صفة خصوص على الخصوص
ونوقا بالاستزام وان شئت جعلته وصفا لهمالاك مخير في المقدر : فافهم
دقائق البيان بحسن التدبر ولا تنحيز ، (٧) صوابه : والافان صدق شيء
منهما على بعض ماصدق عليه الاخر وبالعكس كما قاله (ز) وهو ظاهر
والذي اوقعه في هذه القرطمة التصرف الذي ولع به الجبل مع ان الاجدر
هو نقل ما للمحققين المتقدمين في ذلك بالحرف فانه انفع وأوقع

لا يجتمعان ويمكن ارتقاها مع تساوى الحقيقة كالبياض والبياض
والمنافاة بين النقيضين بالذات (١)

وهل منافاة الضد لخصه للذات او للصارف (٢) قولان

أشهرهما الثانى

(١) أي منشأ امتناع الاجتماع ذاتها وفيما عداها بالواسطة قال
الخصم وشارحه : التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لأن
امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتهما . وغيرهما من الاقسام
انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولاه
لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك — أى استلزام كل منهما سلب الاخر
قولوا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الاخر لم يتقابلا
أصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما
أي فهم فيها واسطة فى الثبوت . اما فى تقابل التضاد والتضاد فظاهر
واما فى تقابل العدم والملئكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيداً بكون
المحل قابلاً له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقاً (٢) أي
للموسط وقد عرفته . ولم أر هذا الخلاف فى المواقف وحواشيها نعم
حتى الخصم قولاً فى ان اقوى المتقابلات التضاد لان فى المتضادين مع
السلب الضمنى أمراً آخر زائداً وهو غاية الخلاف المعبرة فى التضاد
الحقيقى فيكون تنافهما أشد . قال السيلكوتى : ورد بانه لا يتصور
اختلاف فوق التنافى الذاتى بأن يكون احدهما صريح سلب الاخر نعم

والتقابل بين ما عدا المثلين (٣) على أربعة أنواع: التضاد
والتقابل بالنفي والاثبات (٤) وبالمملكة والعدم (٥) كالبصر والعمى
وبالتضاييف (٦) كالابوة والبنوة

قد يقال: أشد الأنواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف
في أصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي (٣) الاولى حذفه اذ لا تقابله
في المثلين اصطلاحاً على ان من الناس من ينفي التماثل لان الشيثين ان
اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنية فضلا عن التماثل أو اختلفا من
وجه من الوجوه فلا تماثل . انظر المواقف (٤) أى بالايجاب والسلب
وهما أمران : أحدهما عدم الآخر مطلقا كالفرسية واللافرسية (٥) هما
أمران أحدهما وجودى والاخر عدم ذلك الوجودى لامطلقا بل من
موضوع — محل — قابل له كالبصر والعمى والعلم والجهل فان العمى
عدم البصر عما من شأنه البصر والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم . قال
ابو البقاء : المملكة تطابق على مقابلة المدم وعلى مقابلة الحال فلى
الاول بمعنى الوجود وعلى الثاني بمعنى الكيفية الراسخة اهـ (٦) هما
أمران يتوقف تعقل كل واحد منهما على تعقل الآخر وتحقيق الفرق
بين هذه الأربع يطلب من البصائر فانه مجود للغاية

❖ فصل ❖

قال امام الحرمين : العلم لا يعرف بالحقيقة (١)
لمصره بل بالقسمة والمثال (٢) وقال الرازي : هو ضروري

(١) اى بالتعريف الذى يقصد به تصور حقيقة موجودة اعم من ان يكون حدا أو رسماً . ووجه مصره — في رأيه — احتياجه الى نظر دقيق فلا يحصل الاجتماع لحقائقه كذا قيل (٢) قال السيد : اما القسمة فهمى ان تميزه عما يلبس به من الاعتقادات فقول مثلاً : الاعتقاد اما جازم أولاً والجازم اما مطابق أولاً والمطابق إما ثابت أولاً فخرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فخرج بالجزم الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت التقليد واما المثال فكما يقال : العلم ادراك البصرة المشابه لادراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين . ونوقش الامام بان القسمة والمثال ان افادنا تميزاً لماهية العلم عما عداها صلحاً معرفاً وحداً لها اذ لا يعنى هنا بتحديد ما سوى تعريفها والالم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه كذا في المواظف وشرحها واعلم ان بعض القوم ذهب الى ان القسمة من اقسام البرهان وهى من بين اقسامه يكتب بها الحد فان طالب الحد ينظر بعد تصور الشئ ببض وجوهه الى ما يحمل على ذلك الشئ ، ويقسم تلك

(٣) فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له ، ثم قال : هو حكم
الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب (٤) وقيل بل يعرف
كغيره . والمختار أنه : معرفة المعلوم فيشمل الموجود والمعدوم

المحمولات ويفصل بعضها عن بعض حتى يتبين له من بينها الاعم والاخص
والذاتي والمرضى ثم يرتب بعد ذلك اجزاء الحد ويذهب منها الى تصور
الحقيقة به (انظر تمة هذا البحث البديع في حواشي البصائر الصرية (٣)
قال في المعالم : المختار عندنا انه غنى عن التمرين لان كل واحد يعلم
بالضرورة كونه علماً بكون النار محرقة والشمس مشرقة ولو لم يكن العلم
بحقيقة العلم ضرورياً والا لا تمتنع ان يكون العلم بهذا العلم الخصوص ضرورياً
اي لانه علم خاص والعلم المطلق جزء منه سابق عليه والسابق على الضروري
ضروري ونوقش بان الضروري هو حصول علم جزئي متعلق بذلك وهو
غير تصويره وغير مسئلزم له والحاصل ان العلم بحصول العلم بذلك بعد
الاتفاق ضروري لا ان تصويره ضروري حتى يلزم ضرورة المطلق
ففرق بين حصول العلم وتصوره (وبسطه في المواقف وشرحها (٤)
اي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالحزم والمطابقة ناشئاً عن ضرورة أدليل
تقيد الجرم لاخراج الجهل المركب وتقليد الخطيئة والموجب لاخراج
تقليد المصيب فان اعتقاد المقلد وإن كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد
لكن مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي ولذا يقلده فيما يصيب
ويخطئ . كذا في حواشي المواقف للسيلكوني وحسن جبي . في الآيات

ولا نظر هنا للاشتقاق حتى يلزم الدور (١) واضطرب كلام
ابن سينا في كونه عدمياً أو وجودياً ، وينقسم الى قديم وحادث
والحادث الى ضروري ونظري والضروري يقم بقدرة الله
تعالى غير مقدور للمباد . وجوز القاضى (٢) استناد الضروري
الى مثله ومنعه الباقي والالخرج عن كونه ضرورياً (٣) والنظري
مقدور بالقدرة الحادثة عند الأكثرين (٤) وجوز الاستاذ (٥)
وقوعه من غير نظر واستدلال

للمبادى : وهذا أصل ما اشتهر من ان ادراك المقلد لا يسمى علماً ولذا
قال الشعراني في خطبة ميزانه : « واجمعوا على انه لا يسمى أحد علماً
الا ان بحث عن منازع أقوال العلماء وعرف من أين أخذوها من
الكتاب والسنة » وقال المضد في المواقف : تسمية التقليد علماً يخالف
استعمال اللغة والعرف والشرع . قال السيد في شرحه : لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانسراح تخلص به العقدة وقال
أيضاً : قد يطلق على التقليد العلم مجازاً لاحقيقة

(١) أى لان المراد بالمشفق ذاته لانه مفهومه الموقوف كانه قال : العلم
بالشيء معرفته وتتمته في حواشي جلي على المواقف فانظره (٢) أى ابو
بكر الباقلاني (٣) أى لاحتياجه حينئذ الى غيره (٤) أى مكسوب
للمبادى بذلك (٥) ابو اسحق الاسفرايني وقوع النظري بغيرها كالالهام

وينقسم الحادث باعتبار نطقه (٦) الى تصورى وهو ادراك الماهية من غير حكم والى تصديق وهو ادراكها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات والتصديق عند الحكماء نفس الحكم ، والتصورات الثلاثة — اعنى المحكوم عليه وبه والنسبة — شروطه

وقال الرازي : الثلاثة — اعنى المحكوم عليه وبه والنسبة — أجزاءه (٧) وفي العلوم مذهب (٨) ثالثها الأصح ان بعضها ضروري وبعضها كسبي وفصل فى المطالب بين التصور فجعله ضرورياً والتصديق فجوز لامرين قال : والبديهي لا ينقلب كسبياً ولا بالعكس (٩) وفي تفاوت العلوم قولان اصحهما عند امام الحرمين والابيارى وابن عبد السلام المنع (١) وانما التفاوت

والتصفية (٦) أى بغيره (٧) والتصديق عنده مركب من الحكم والتصورات وعند الحكماء بسيط لان الشروط خارجة عن الماهية (ز) (٨) أى فى العلوم الحادثة من حيث اتصافها بالضرورة والنظر مذهب اربعة ضرورية كلها نظرية كذلك بعض وبعض تفصيل المطالب فى المطالب . وبسط ذلك فى المطولات واسعة الخيالات (٩) لاستحالة تبدل الحقائق بعد تباينها (١) أى فلا تتفاوت العلوم فى جزئياتها فليس بعضها وان كان ضروريا

بحسب المتعلقات^(٢) والمنقول من امتنا تفاوتها^(٣) ومنع القاضى العلم بالشيء من وجه والجهل به من آخر^(٤) والموصل الى التصورات^(٥) يسمى قولاً شارحاً نحو الحد والرسم والمثال كما مر والموصل الى التصديقات يسمى حجة كالقياس والاستقراء والمثيل وقد سبق بيان الثانى فلتكلم على الاول

اقوى في الحزم من بعض وان كان نظرياً وحينئذ فالعلم في جزئياته من قبيل المتواطىء . والبحث في العلوم الحادثة ضرورة ان العلم القديم صفة واحدة لا تعدد فيها ولا تفاوت فيها بحسب متعلقاتها اتفاقاً^(٢) أى بكثرة المعلومات في بعض الجزئيات دون بعض كما في العلم بثلاثة اشياء . والعلم بثمينين . والتفاوت بها في الحقيقة انما هو في المتعلقات دون العلم^(٣) أى للعلوم في جزئياتها اذ العلم مثلاً بان الواحد نصف الاثنين اقوى في الحزم من العلم بان العالم حادث واجب بان التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الحزم بل من حيث غيره كالف النفس باحد المعلومين دون الآخر قاله المحلى^(٤) اذ المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيئاً من غير ان قطعاً والمشهور حجه ازه اذ الشيء قد يلاحظ في نفسه باعتبار عارضه كالضحك للانسان اذ جمل آلة لملاحظته فيكون الانسان معلوماً باعتبار عارضه ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من أخرى ولا استحالة فيه انه جزء^(٥) اى المجهولات اى كاسها ومحصلها هو اقول الشارح ويرادفه

﴿ فصل في التعريف ﴾

وهو ثلاثة اقسام : حقيقى ورسى ولفظى فالحقيقى قسمان تام وناقص فالتام ذكر الجنس والفصل ^(٦) كالحيوان الناطق . والناقص ذكر الفصل وحده كالناطق للانسان ان يجوز التعريف بالمفرد والاصح خلافه ^(٧) ولذا عدوا التعريف من الاقوال المؤلفة والرسم قسمان تام وهو ذكر الجنس والخاصة كالحيوان الضاحك . وناقص وهو ذكر الخاصة وحدها ^(٨) كالضاحك بالقالبية لا بالفعل كذا قاله الرازى وغيره . والمشهور عند المنطقيين

المعرف بكسر الراء مشددة — والتعريف أيضا . والقول — فى اصلاحيهم — هو المركب يسمى المعرف قولاً لتركبه دائماً عند قوم وغالبا عند آخرين . والشارح هو الموضح يسمى المعرف شارحاً لشرحه وايضاحه الماهية اما بكنهها — وهو الحد — أو بوجه يميزها عما عداها — وهو الرسم ^(٦) اى القريين ^(٧) اى لان المعرف لابد فيه من تصور ثبوت شيء لشيء فيكون مركباً وهذا معنى قولهم : لابد فيه من قرينة عقلية مصححة للانتقال وتتمه فى حواشينا على الشمسية المسماة (بالانوار القدسية) ^(٨) أى التعريف بالخواص اللازمة لا المفارقة كالضاحك بالقالبية أى بالقوة دون الفعل الذى هو الوجود والوقوع فان الضحك

ان الرسم هو المفيد للتمييز فان افاد التمييز عن كل ماعده (١) فهو التام أو عن بعضه فهو الناقص وهو رسم بالنسبة الى ذلك البعض

والخاصة معنى (٢) كلى يلزم الشيء ولا يوجد في غيره.

بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعا مانعا كما يأتي أما الضحك بالفعل فقد يمرى عنه كثير من أفراد ويكون مقيساً فلا يكون الحد جامعاً نعم نقل قره خايل عن شرح المقصد ان العرض المفارق يجوز ذكره في التعريف اذا كان متدداً يستفاد من المجموع العرض اللازم

(١) أى من خواصه قال فى البصائر : والفاضل منه — أى الاسم ما وضع فيه أولاً الجنس القريب لشيء ثم قيد بخواصه كلها كقولنا فى حد الانسان : انه حيوان ضاحك مسنعد للعلم مشاء على قدميه عريض الازفار بادى الذنرة وإذا لم يوضع فيه الجنس واقتصر على اللوازم والعوارض التى يخصه مجموعها كان رسماً ناقصاً ، ولاهل الفن فى الرسم مذاهب متنوعة انظر المعلومات ، سعى ما ذكر رسماً لان الرسم فى اللغة العلامة والاثر وتعریف الذى بموارضه تعريف بآثره لا بحقيقته (٢) اشارة المعنى اشارة الى ان المتعبر عند اهل الميزان المعاني ولذا كانت السكليات والتقاضيا والاقيسة حقائق فى المعاني مجازات فى الاتفاظ . قيل المتعبر فى الرسوم الخاصة مطلقاً حقيقية أو اضافية شاملة أو غير شاملة عند المتقدمين

وهي خارجية^(٣) بخلاف الفصل وذلك^(٤) مستفاد من الوضع
العمومي أو الفرض العقلي وشرطها أن تكون عرضاً لازماً مساوياً
للمحدود^(٥) والطرد^(٦) دون العكس كالملة الشرعية

والخاصة الحقيقية الشاملة عند المتأخرين (٣) الأولى خارجة لأنها كلي
عرضي وهو خارج عن حقيقة جزئياته وأما الفصل فهو داخل لأنه كلي
ذاتي داخل في حقيقة جزئياته (٤) أي كون الخاصة كالضاحك خارجة
والفصل كالناطق داخل ليس لأن نسبتهما إلى الإنسان سواء حتى يكون
الحكم المذكور محكاً بحد ذاته بل لاستفادة ذلك من وضع اللفظ فما دخل
في سماء ومضاء الموضوع له فهو ذاتي داخل وما لا فهو عرض خارج
أو من فرض العقل إذا أعوز الوضع وبالجملة فالتمييز بينهما سهل في المعاني
اللغوية والمفاهيمات الاعتبارية العقلية والموضوعات الاصطلاحية . وأما
التمييز بين الذاتي والعرضي في الماهيات الحقيقية فمتعذر أو متعسر (٥)
الأولى للمرسوم اهـ «ز» أي قلنا إن كانت اعم كان الحد غير مانع أو
أخص كان غير جامع (٦) وهو التلازم في اثبتوت بحيث كلما وجدت
الخاصة وجد المرسوم وقوله : «دون العكس» وهو التلازم في الانتفاء
بحيث كلما لم يصدق المرسوم لم تصدق الخاصة قال «ز» وهذا إنما يتأتى
على التعريف بالخاصة بالفعل لكن الكلام في التعريف بالخاصة بالقوة
وشرطها أن تكون مساوية كامراً فتكون مطردة منمكية فلا يصح قوله
(دون العكس) بل حقه أن يقول والعكس اهـ أي بدليل قوله كالملة

واللفظي (٧) تبديل لفظ بلفظ اشهر منه مرادف له

كالبز للقمح

والاكثر على ان الحد راجع الى نفس المحدود وحقيقته .

وقال القاضي بل راجع الى قول الحاد المنبئ عن حقيقة المحدود (١)

وشروطه ان يؤتى بالجنس فالفصل وبالجنس القريب (٢)

كالحيوان في الانسان دون الموجود وان لا يجهل المختص بنوع

فصلا كالجسم النامي الضاحك في حد الحيوان لخروج الفرس .

النوعية كالاسكار للتعريم فشروطها ان تكون مطردة يجب الحكم لوجودها

منعكسة بعدم الحكم لعدمها (٧) أي التعريف اللفظي وهو مما يفيد التصور

أيضاً فانه شرح معني الاسم لكن من حيث اللغة فقط . والخطب فيه

يسير فان الطالب يقنع بتبديل لفظ بلفظ أعرف عنده منه . وأما الحد

والرسم فهما اللذان يعنى بينهما هذا وزعم بعضهم ان التعريف اللفظي

داخل في الرسم لان لفظ الشيء خاصة من خواصه وتذاوما زاده آخر

من التعريف بالتقسيم وبالمثال فان مماثلة الشيء وانقسامه من خواصه

(١) حاصله انه اختلف في حد الحد فقيل حد الشيء هو نفسه

وقد اتاه . وقيل هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع وينمق وقد بسطه

الغزالي في محك النظر في الفن الثاني من محك الحد في الامتحانات (٢)

كانه سكت عن اشتراط القرب في الفصل لعل الفصل البعيد هو فصل

الجنس كالحساس ، وتعريف البعيد والقريب منهما مع انواعهما معروفة

وان لا يعرفه بنفسه (٢) كالانسان بشر . وان لا يجمل جزء
المحدود جنساً له كالشجرة خمسة وخمسة . وان يجتنب الالفاظ
الغريبة (١) والمشاركة والمجازية ، قال الفزالي : الابقرينة (٥)
وان يكون جامعا لسائر افراد المحدود — وهو معنى الطرد —
مانها من دخول غير المحدود في الحد — وهو معنى المكس (٦)
هكذا قال القرافي (٧) وهو عكس قول الفزالي وابن الحاجب :
المطرود هو المانع والمتمكس هو الجامع

ويختص الرسمي بكونه المعرف به ظاهراً فلا يجوز رسم

في شروح رسالة انير الدين (٣) أى بما يساويه في المعرفة والجهالة (٤)
أى الوحشية غير المألوفة لعدم حصول مقصود السائل والبيان وهذا هو
المنع من المشترك والمجاز (٥) يرجع الى المشاركة والمجازية كتعريف الشمس
بانها عين فيمتنع الا باشارة اليها مثلاً وتتعريف البليد بأنه حيوان ناهق
إلا مع قولك لا يريد ان يدري مثلاً . ونكفي القرينة الحالية في ذلك
لحصول البيان فلا يحتل المقصود (٦) وحينئذ فقولهم للحد مطرد متمكس
يعنى جامع مانع (٧) وهو المشهور عند الجمهور وفي القول الثاني تسامح
ثم ما ذكره من اشتراط الاطراد والانعكاس هو عند المتأخرين وجوز
المتأخرون في الناقص التعريف بالاعم والى مذهبهم أشار السعد في تهذيبه
حيث قال : وقد احيى في الناقص سواء كان حداً او رسماً ان يكون

الشيء بما هو اخفى منه ^(٨) ولا بما يتوقف تمقوله على تمقله
فلزوم الدور ^(١)

قال الاصفهاني : ويجوز ذكر أوفيه ^(٢) بخلاف الحقيقي
لان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البديل

أعم ، وقد كثر هذا في التعريفات اللفظية فان كتب اللغة متحونة
بالتعريفات اللفظية التي هي أهم وبالاخص أيضاً كذا في حواشي السلم ^(٨)
أي لتفويته "فرض من التعريف وهو إيضاح المعرف والافادة والاحتراز
عن الاخفى شرط في الحد والرسم كما في الشمسية وما بين أيدينا من
الكتب الشهيرة فتخصيصه بالرسم لم اتف الآن على سلفه فيه

(١) كتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري مع ان النهار يتوقف
معرفة على الشمس لانها مأخوذة في تعريفه حيث قالوا : النهار المدة
التي بين طلوع الشمس وغروبها ومعرفة الشمس متوقفة على انهار فلزم
توقف الشيء على نفسه وهو دور . واعلم ان هذا لا يختص بالرسمي
فقد ذكره في التعريف مطلقاً كسابقه ولذا قاله لا معنى لتخصيص
هذا وما قبله بالرسم ولذا عبر غيره بقوله : ولا يعرف الشيء بالاخفى
ولا بما يتوقف عليه ^(٢) أي في الرسم والمراد بأو التي للتقسيم ومثلها
التي للتخير كما استظهره الصبان — كقولك الانسان حيوان ضاحك
بالقوة أو كاتب بالقوة أي أنت مخبر بين التميز بالخاصة الاولى والتمييز
بالخاصة الثانية . وأما أو التي لا شك أي شك المتكلم أو للإيهام أي إيهامه

بمخلاف الخاصتين على البديل (٣)

والحد لا يكتسب بالبرهان لانه ليس بدعوى ولا يطلب عليه دليل (٤) ولا يمنع (٥) خلافا لبعضهم بل ان قصد افساده عورض بمحد آخر او نقض (٦) وقيل لا يعارض وهو غير المحدود

على السامع فتمتع في الحدود والرسوم لاستفاء التميز فمعها (٣) أي فانهما يجوز ان يكونا للنوع الواحد على البديل مثال ذلك : الانسان حيوان ضاحك بالفعل أو ضاحك بالقوة على ان المراد بالقوة الامكان مع الدم ليكونا على البديل اه صبان (٤) وقد تقدم في قوله : أربعة لا يقام عليها دليل ولا يطلب ما يشير لهذا (٥) لانه ليس بدليل ولا حكم ومن جوز ذلك فيه رأى تضمنه الحكم (٦) أي بانه غير جامع أو مانع مثال المعارضة ما لو قال : الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب ، أو ولد المنتصوب مضمون لانه مقصوب لان الغاصب هو من وضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصباً فنقول : تعارض هذا الحد بمحد آخر وهو ان الغاصب هو رافع اليد المحقة وواضع اليد المبطلّة وهذا لم يرفع يداً محقة فلا يكون غاصباً . ومثال النقض ما لو قال : الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينقض بالفرس فانه حيوان مع انه ليس بانسان ، ثم ان الرسم يشارك الحد في ذلك كما اشار اليه السيد في شرح المواقف خلافا لما يوهمه كلام المصنف من اختصاصه بالرسم قال السيد : لأن المنتصدي لهما بمنزلة نقاش يتقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود

قائه إذا قال: مثلاً الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان
بكونه حيواناً ناطقاً والا لكان مصداقاً لا مصوراً أى مفيداً للتصديق
لا للتصور بل أراد بذكر الانسان أن يتوجه بذهنك الى ما عرفته بوجه
ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى
يمنع فلا يصح أن يقال : لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري
مجري ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح أن يقال : لا نسلم أن
هذا جد للانسان أو ان الحيوان جنس له أو الناطق فصل له الى غير
ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناً وقابلة للمنع فاذا اريد دفعة
صعب جداً في الحقائق الموجودة وكان خطر القتاد دونه وان سهل في
المفاهيم الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة (ثم قال) أما
إذا قيل : الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة أو اصطلاحاً
كان هذا تعريفاً لفظياً وحدهما قابلاً للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه
استعماله فان قلت انقضض والمعارضة مختصان بالدليل أي انما يجريان
بعد اقامة الدليل على المطلوب قلت المراد ماهو شبيه بهما باعتبار الدعاوى
الضمنية وإعلم ان المعارضة - في اصطلاح اهل المناظرة - اقامة الدليل
على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم ؛ ودليل المعارض ان كان عين
دليل المطلل يسمى قلباً . والا فان كانت صورته كصورته يسمى معارضة ؛
بالمثل والمعارضة بالغير وتقريرها : اذا استدل على المطلوب بدليل
فالخصم ان يمنع مقدمة من مقدمات أو كل واحدة منها على التعين فذلك
يسمى منعاً مجرداً ومناقضة ونقضاً تفصيلياً ، ولا يحتاج في ذلك الى

على الاصح (١) ولا يجوز ان يكون للشيء الواحد حدان
ذاتيان (٢) واما في الرسمي واللفظي فغير ممتنع (٣)

﴿ فصل في مباحث الالفاظ ﴾

اللفظ اما غير مستعمل وهو المهمل، واما مستعمل وينقسم
الى مفرد ومركب لانه ان لم يدل جزؤه على جزء معناه
من حيث هو جزؤه كزيد وعبد الله علما فمفرد والا فمركب
تقييدى نحو الحيوان الناطق وهو المفيد في اكتساب التصورات،

شاهد فان ذكر شيئا يتقوى به يسمى سندا للمنع . وان منع مقدمة غير
معينة بأن يقول : ليس ذلك بجميع مقدماته محيحا ، ومناه ان فيها
خللا فذلك يسمى نقضا اجماليا . ولا بد هنا من شاهد على الاختلال .
وان لم يمنع شيئا من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بان أورد دليلا على
نقض مدعاه فذلك يسمى معارضة (١) لان الحد يدل على اجزاء الماهية
تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا اه (ز) قال القرافي وهو غير المحدود
ان اريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى ، وهو اشارة الى القولين المتقدمين
للملذين حكاهما الفزالي ذكرناهما عند قول المصنف : والاكثر من على ان
الحد اخ (٢) لان الذاتي لا يتعدد لما تقدم من ان النوع الواحد يستحيل
ان يكون له فصلان على البدل . وموله ذاتيان صفة كاشفة اذ الحد انما

وهو في قوة المفرد ، وخبري نحو الحيوان ناطق وهو المفيد
في اكتساب التصديقات

ثم المفرد ان لم يستقل بالمفهومية فهو الحرف والاداة .
والافان لم يدل على زمان معين فهو الاسم والا فهو الفعل
ولا يزد الصبوح لدلالته على الزمان المطلق (٤) ولفظ الاسم
حقيقة في مدلول اللفظ ، وهو المسمى (١) - مجازي

يكون بالذاتي (٣) لجهاز تعدد الخواص أعني لوازم الشيء (٤) فيه نظر
لان الصبوح - بالفتح - ما يشرب من اللبن في الصباح والصبوق -
بالفتح أيضاً - ما يشرب منه بالعمى فدلالتهما على الزمان المعين ظاهرة
ولا يقال المراد بالمطلق العام في كل صباح وعشى لان الماضي وأخيه
عامة في مطلق ما مضى واستقبال وحال ولذا قال غيره : ان المراد
بدلالة الفعل على الزمان دلالته عليه بهيئته أعني صورته الجاهلة من تقديم
بعض الحروف وتأخيرها وحركاتها وسكناتها وأما دلالة الصبوح والصبوق
وكذا امس وغدا والآن على الزمان فليس بهيئتها المجردة بل بمادتها :
وهو ادق

(١) أي المدلول هو المسمى ويرادفهما المفهوم والمعنى قالوا : اللفظ
اذا وضع باراء الشيء فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمى
مدلولاً ومن حيث يعني باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى

التسمية وهو اللفظ ، وقالت المعتزلة حقيقة في اللفظ مجاز في
المسمى ^(٢) ومقصودهم نفي الاسم والوصف عن الباري
تعالى في الازل لانهما اقول المسمين والواصفين ومن ثم قال
يونس سمعت الشافعي يقول: اذا سمعت من يقول الاسم غير
المسمى فاشهد عليه بالزندقة ، وقال الاستاذ ابو منصور بن
ايوب : هو مشترك يطلق على كل من اللفظ ومدلوله حقيقة ،
واستحسنه امام الحرمين

ونسبته الى مسماء على خمسة اقسام ، التواطؤ . والتبائن .

مفهوما ومن حيث كون الموضوع له اسما يسمى مسمي ، والمسمى اعم
من المعنى في الاستعمال لتناوله الافراد ، والمعنى قد يختص بنفس المفهوم
مثلا يقال لكل من زيد وبكر وعمر مسمى للفظ الرجل ولا يقال معناه
والمدلول قد يعبر عن المسمى لتناوله المدلول التضمني والالتزامي دون
المسمي . والمسمي يطلق ويراد به المفهوم الاجمالي الحاصل في الذهن
عند وضع الاسم ويطلق ويراد به ما صدق عليه هذا المفهوم فاذا اضيف
الى الاسم يراد به الاول فالاضافة بمعنى اللام واذا اضيف الى العلم يراد
به الثاني فالاضافة ببيان (٢) قال القرافي في شرح جمع الجوامع : منشأ
الخلاف في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا القول بخلق القرآن واسمها
الله تعالى قالوا الاسم غير المسمى تعريضا بان اسماء الله تعالى غيره وكل

ما سواه مخلوق كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها بل احكامها
تعلقا بان الصفة غير الموصوف فلو كان له صفات لزم تعدد القديم وموهوا
بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس لمفظ وقالوا الاسم اللفظ
فليس لله في الازل اسم ولا صفة فلزمهم نفى صفة الالهية تعالى الله عن ذلك
ولما رأى اهل الحق ما في هذه المقالة من العيسية انكروها ونقضوا عنها
حتى قال الشافعي ما قال فيما نقله عنه يونس ، وعارضهم من قال الاسم
هو المسمى ولم يقصدوا به ان نفس اللفظ هو حقيقة الذات فان فساد
ذلك معلوم بالبدية وانما قصدوا به دفع تلك العيسية وان الاسم حيث
ذكر بوصف أو اخبر عنه قائما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر
اصلا اه واعلم ان تحقيق القول في الاسم والمسمى والتسمية وكشف
ما وقع فيه من الغلط ابانه النزالي في مقدمته كتابه المقصد الاسنى بما ليس
وراءه زيادة مستزيد فليرجع اليه المحقق وقد رهن على ان الحق ان الاسم
غير التسمية وغير المسمى وان هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة فالاسم
الموضوع للدلالة وكل موضوع للدلالة فله وضع ووضع وموضوع له
فيما له موضوع مسمي وهو المدلول عليه ويقال للواضع المسمي ويقال
للموضع التسمية يقال سمى فلان ولده اذا وضع له لفظا يدل عليه ويسمى
وضعه تسمية (وقال) فان قيل : انما اضطر القائلون بان الاسم هو المسمى
الى القول به الحذر من ان يقولوا الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح
فيلزمهم القول بان الله تعالى لم يكن له اسم في الازل اذ لم يكن لفظ ولا
لافظ فان اللفظ حادث فنقول هذه ضرورة صعبة يهون دفعها اذ يقال

معاني الاسماء كانت ثابتة في الازل ولم تكن الاسماء لان الاسماء هصرية
 أو أعجمية كلها حادثة ، فان قيل فقد قال تعالى « ما تبدون من دونه
 الا الاسماء » ومعلوم أنهم ما كانوا يبدون الالفاظ انى هي حروف مقطعة
 بل المسمايات ، فنقول : معناه ان اسم الآلهية التي اطلقوها على الاصنام
 كان اسما بلا معنى لان المسمى هو المعنى الثابت في الاعيان من حيث
 دل عليه اللفظ ، فان قيل : فقد قال تعالى « سبح اسم ربك الاعلى »
 والذات هي المسبحة دون الاسم ، قلنا الاسم هنا زيادة على سبيل الصلة
 وعادة العرب جارية بمنه ولا يبعد ان يكنى عن المسمى بالاسم اجلالا
 للمسمى كما يكنى عن الشريف بالجناب والحضرة والمجلس فيقال السلام
 على حضرته المباركة ومجلسه الشريف والمراد به السلام عليه لكن يكنى
 عنه بما يتعلق به نوعا منى يتعلق اجلالا وكذلك الاسم وان كان غير
 المسمى فهو متعلق بالمسمى ومطابق له وهذا لا ينبغي ان يتبس على
 البصير في اصل الوضع كيف وقد استدلل القائلون بان الاسم غير المسمى
 بقوله تعالى « ولله الاسماء الحسنى » بقوله عليه السلام : ان لله تسعا
 وتسعين اسما مائة الا واحداً من احصاها دخل الجنة ؛ وقالوا لو كان
 الاسم هو المسمى لكان تسعا وتسعين ؛ وهو محال لان المسمى واحد فاضطر
 اولئك الى الاعتراف هنا بان الاسم غير المسمى وبعد ان جود انزال
 عليه الرحمة هذا البحث ذكر اكثر تطواف النظر في هذه المسئلة حول
 الالفاظ دون المعاني (ويونس) هو ابن عبد الأعلى الصدوق المصري
 الامام الفقيه المقرئ المحدث كان ورعا صالحاً عابداً كبير الشأن ؛ روى

والاشتراك . والترادف والتشكيك^(١) ، فالنواطؤ : ان يكون اللفظ والمعنى متجهين كالانسان بالنسبة الى افراده^(٢) ، والتباين عكسه وهو الغالب^(٣) ، والاشتراك : ان يكون اللفظ متجهاً والمعنى متكثرًا كالعين^(٤) ، والترادف : عكسه كالاسد والاليت والمطر والغيث ، والتشكيك : مترادفين التواطؤ والاشتراك^(٥) على اصح الاقوال

عن ابن عينية ونفقه على الشافعي ولد سنة (١٧١) وتوفي سنة (٢٦٤) روى عن مسلم والنسائي وابن ماجه ذكره السيوطي في طبقات المجتهدين في حسن المحاضرة

(١) التقسيم المذكور انما هو للكلبي ، واما الجزئي فيأتي فيه التباين كريد وعمرو والاشتراك كريد بن عمرو وزيد ابن بكر والترادف كريد وابي عبد الله كما حققه الصبان في حواشي السلم^(٢) بمعنى الكلبي الذي استوت افراده في معناه ، والتواطؤ لفة التوافق والمناسبة ظاهرة (٣) اي في الالفاظ (٤) للمضو المبصر والميزان والينبوع والذهب والشمس وكاسم المشتري لقابل عقد البيع والكوكب الذي هو في السماء (٥) لاختلاف افراده بالاولوية وعدمها كالوجود فيهما أيضاً او بالشدّة والضعف كاليابض في الثلج والطح ، قال القطب : سمي مشككا لأن افراده مشتركة في أصل معناه ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة فالناظر اليه ان نظره الي جهة الاشتراك خيله أنه متواطؤ لتوافق افراده فيه وان نظره الى

ودلالة كل لفظ على مسماه اما بالمطابقة وهي دلالة على كل موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، أو بالتضمن: وهي دلالة على جزء موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق، أو على امر خارج عنه ملازم له وهي دلالة الالتزام كدلالة الاسد على الشجاعة، والدلالة الاولى عقلية قطعاً^(٦) وفي الآخرين أقوال تألها ان لالتزام عقلية^(٧) دون التضمن^(٨) ولا يشترط في الالتزامية اللزوم الخارجى قطعاً لحصول الفهم دونه كما فى الضدين^(٩) وفى اللزوم الذهنى مذهبان قال المنطقيون يشترط وجوده : أى متى حصل مسمى اللفظ فى

جهة الاختلاف أو همه أنه مشترك كانه لفظ له معان مختلفة كالعين فالناظر فيه يتشكك هل هو متواطىء أو هو مشترك فهذا سعى بهذا الاسم وهذان الامران هما المقابلان لاصح الاقوال ، والمتكك سماء الغزال فى محك النظر متشابهها^(٦) لتوقعها على النقل عن الواضع وتسمى لفظية لانها محض اللفظ من غير انتقال الذهن من المعنى الى جزئه أو لازمه^(٧) لتوقعها على مقدمة عقلية وهي أنه كلما فهم المعنى فهم لازمه

(١) أى قائمها لفظية اعتباراً بكون الجزء الاول داحلاً فى الكل الموضوع له اللفظ^(٢) قالوا لازم المعنى أما ان يكون لازماً ذهنياً وخارجاً كالزوجية للأنثى أو خارجاً فقط كالوداد للغراب أو ذهنياً فقط كالبر

الذهن حصل ذلك اللازم فيه اذ لا فهم بدون^(٣) حصوله
بدون القطع

والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة^(٤) لا المطابقة
التضمن^(٥) ولا الالتزام^(٦) خلافاً للامام^(٧) ولا يخرج دلالة

العمى . ووجه افهام البصر من العمى ذهنياً ان العمى عدم البصر عما
من شأنه أن يكون بصيراً والمضاف من حيث أنه مضاف يستلزم تصويره
تصور المضاف اليه فلو كان اللزوم الخارجى شرطاً لاجتماع فى العمى
البصر وعدمه وهو محال — والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما رأيت
أما على قول المتكلمين ان بينهما التضاد وان العمى أمر وجودى يقوم
بالحدقة يضاد الادراك فلا يدل على البصر التزاماً إلا ان يراد بالادراك
خصوص الابصار^(٣) أى لا فهم للمسمى وهو الملزوم بدون اللازم
لحصول اللازم بدون القطع بينهما بزمان وذلك لعدم الانفكاك بينهما^(٤)
ضرورة أنهما تابعان لهما اذ فهم الجزء واللازم من اللفظ بتوسط فهم
لكل منه^(٥) لجواز كون المسمى بسيطاً أى لا تركيب له من جنس
وفصل . ولهذا كان البسيط لا يحد لفقدها منه . وقوام الحديهما فاحفظه
ومثلوا للبسيط بالجواهر الفردة والنقطة والجردات عند من يشنها^(٦)
لجواز أن لا يكون له لازم ذهنى^(٧) أى فى دعواه ان تصور كل ماهية
يستلزم تصور لازم من لوازمها واقفه أنها ليست غيرها ونوقش باه كثيراً
ما تصور ماهيات الاشياء ولا يخطر فى البال غيرها فضلاً عن أنها ليست

المعوم على أفرادها عن واحد منها خلافاً للسهروردي والقرافي (٨)

غيرها (٨) قال المنلوي في شرح السلم : ودلالة العام على بعض أفرادها كعیدی دلالة تضمن لان زيدا العبد مثلاً جزء من جملة العید من حيث هي جملة فحصل الجواب عن استشكالك القرافي بانه لا يدل بشيء من الدلالات الثلاث على فرد من أفرادها لان بعض أفرادها لم يوضع له اللفظ حتى تكون مطابقة وليس هو جزءاً حتى تكون تضمناً ولا خارجاً حتى تكون التزاماً اذ لو خرج بعضها لخرج سائرها للمساواة فلا يبقى للعام مدلول وهو باطل انتهى قال محشيه الصبان : هذا الجواب هو التحقيق واما جعلها مطابقة كما قال بعضهم وعلمه بان جاء عیدی في قوة قضايا بمدد أفرادها لانه من باب الكلية فهو يدل مطابقة على مجيء كل فرد من أفراد العید فیه ان الكلام في دلالة المفرد لا في دلالة المركب اتفق نظر البها هذا البعض — وعلى تسليم أن استشكال القرافي في دلالة المركب من العام والمحكوم به عليه على حكم أحد الافراد يصح اعتبار جملة احكام الافراد من حيث هي جملة فتكون دلالة ذلك المركب على بعض تلك الاحكام تضمناً وان كان يصح أيضاً على هذا اعتبار كل منها على حدته فتكون دلالة على بعضها مطابقة — ولا ينافي الاعتبار الاول بجل ذلك المركب من باب الكلية لان الحكم على كل فرد بجامع النظر الى حكم غيره — ولا نسلم اعتبار عدم هذا النظر باعتزفه . واما جعلها التزامية كما قال بعضهم فليس بذيء لان الفرد ليس خارجياً اهـ

والمفردان منع نفس مفهومه^(١) من الشركة جزئى كزبد
وعمرو . والا فكلى كالانسان والحيوان
وهو طبيعى ومنطقى وعقلى^(٢) ولا وجود لها في الخارج^(٣)

(١) اى بقطع النظر عن نفس الامر ليدخل في حد الكلى .
الكليات العرضية كلالشىء والا لا موجود وذلك لان عنايتهم باعتبار
الاحوال الذهنية تستدعى الحكم بذلك . ولهم توسع في تسميخ ذلك
معروف ومن اجله قال السيد قدس سره . ملخص الكلام ان ما حصل
في العقل فهو بمجرد حصوله فيه ان امتنع في العقل فرض صدقه على
كثيرين فهو الجزئى كذات زيد فانه اذا حصل عند العقل استحال ان
يفرض صدقه على كثيرين وان لم يمتنع بمجرد حصوله فيه فرض صدقه
على كثيرين فهو الكلى . وهل الباء في الكلى والجزئى للنسبة الى كل
المعنى وجزءه أو انها من مادة الكلمة كياء كرسى خلاف بسطته (في
الانوار القدسية في حواشى الشمسية) (٢) كالانسان فيه حصة من
الحيوانية فلذا اطلق عليه انه كلى فهنا ثلاث اعتبارات احدها ان يراد به
الحصة التى يشارك بها الانسان غيره — فهذا هو الكلى الطبيعى والثانى
ان يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى المنطقى والثالث أن
يراد به الامران معاً — الحصة التى يشارك بها الانسان غيره مع كونه
غير مانع من الشركة فهذا هو الكلى العقلى (٣) قال الصدر الشيرازى
في الحكمة المتعالية المسمى بالسفار الاربعة : الكلى المنطقى يمتنع وقوعه

وفي الاول خلاف (٤) والكلية هي الحكم على كل فرد فرد

في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشراكة ثم قال : واذا قيل في الكتب ان الكلبي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يمتنون به الطبيعة التي يمرض لها اذا وجدت في الذهن ان تكون كلياً (٤) ذهب الاشراقيون والمتكلمون الى ان الوجود في الخارج الا للاشخاص بل اثر ذلك على المشائين أيضاً وتؤول قولهم بوجود الطبيعى في الخارج ان ماصدق عليه اعنى الشخص موجود فيه وذهب جمهور الحكماء الى وجود الكلبي الطبيعى في الخارج حقيقة لا تجوزا في ضمن أشخاص كما يكون الحيوان جزءاً موجوداً من زيد مثلاً فان حقيقة زيد حيوان ناطق مع الشخص فيكون الحيوان موجوداً في ضمن زيد مثلاً وحاصل الاستدلال ان الكلبي الطبيعى جزء من الاشخاص والاشخاص موجودة في الخارج فالكلبي الطبيعى جزء من الموجود في الخارج وكل جزء من الموجود في الخارج موجود في الخارج فحينئذ الكلبي الطبيعى موجود في الخارج . ورد التفنازاني هذا الدليل باننا نعلم ان المطلق جزء خارجي من الشخص بل ذهني والجزء الذهني لا يجب وجوده في الخارج وايضاً لو كان المطلق جزءاً خارجياً من الاشخاص وهو معنى واحد لزم اتصافه بصفات متضادة ووجوده في زمان واحد في امكانة مختلفة لان حصول الكلبي في الخارج في المكان موجب حصول أجزائه الخارجية فيه . والحق ان الكلبي الطبيعى موجود في الخارج بمعنى ان في الخارج شيئاً يصدق عليه الماهية التي اذا اعتبر

(٥) والجزئية الحكم على بعض الافراد . والكل الحكم على المجموع
 (١) والجزء ما تركب (٢) منه ومن غيره فصيغة العموم للكلية . واسماء
 العدد لكل ، والنكرات للكلية . والاعلام للجزئي . وفي الضمير
 خلاف قال الاكثرون : جزئي ، وخالفهم القراني وقال الشيخ
 ابو حيان : هو كلي وضما جزئي استمالا . وعلم الشخص
 جزئي مطلقا

غروض الكلية لها كانت كلياً طبيعياً كزيد وعمرو وهذا ظاهر واليه
 أشار الشيخ بقوله : ان الطبيعة التي يمرض الاشتراك لمناها في العقل
 موجودة في الخارج واما كون الماهية معاتها بالكلية واعتبار عروضها
 لها موجودة فلا دليل عليه بل بديهية العقل حاكمة بان الكلية تنافي الوجود
 الخارجي اهـ (٥) كالحكم في نحو آية « كل نفس ذائقة الموت »

(١) اي الحكم على مجموع اشياء لا يستقل كل واحد منها بالحكم
 نحو كل رجل من بني تميم يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم يعني
 أفرادهم باعتبار اجتماعهم بحمل الصخرة العظيمة لعدم استقلال كل واحد
 منهم بالحمل هذا هو الحقيقة فان اريد جماعة منهم لكونها تستقل بالحمل
 كان مجازاً فتقولهم ان المجموع قد يراد به البعض أي على طريق المجاز
 والحاصل ان المجموع حقيقة في جميع الافراد باعتبار اجتماعهم مجاز في
 البعض (٢) اي الكلي كالحيوان فانه جزء من الانسان والسقف بالنسبة

والكل على خمسة اقسام : جنس ونوع وفصل وخاصة
وعرض عام، لانه ان كان مقولا^(٣) على كثيرين مختلفين بالحقيقة
في جواب ما هو فهو الجنس ان كان داخل في الماهية^(٤) كالحيوان
او كان مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو فهو
النوع الحقيقي^(٥) كالانسان أو مقولا على مختلفين بالعدد في
جواب أى نوع هو^(٦) فهو الفصل ان كان داخل في النطاق
والخاصة ان كان خارجا كالضاحك. او كان مقولا على مختلفين.

لبيت (٣) أى محمولا واصله من القول بمعنى التكلم والتلفظ أى يقال
ويتكلم به في جواب السؤال بما وبه يعلم ان تفسير البعض القول بمعنى
الحمل تفسير باللازم لان الجواب محمول على السؤال في جواب ما هو.
وما هذه استفهامية مستكشفة عن الحقيقة ولفظ (هو) عبارة عن المسؤول عنه
ذكر تمثيلا ويقاس عليه ما اذا كان المسؤول عنه متعددا (٤) خرج به العرض
العام على رأيه كما يأتي وعلى رأى غيره لا حاجة اليه لخرج العرض العام
يقوله (في جواب ما هو) لانه لا يقال في الجواب أصلا لانه ليس ماهيته
لما هو عرض له حتى يجاب بها (٥) خرج الإضافي وهو كل ماهية يقال
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو كالحيوان يقال عليه وعلى الشجر
الجسم التامى فيكون الحيوان والشجر نوعين بالنسبة الى الجسم التامى (٦)
عبارة غيره في جواب اي شئ هو، في ذاته لاخراج الخاصة قلها يقال في جواب

بالحقيقة في جواب ما هو (٧) وليس داخلا فهو العرض العام
وقد يكون لازما كالتحرك والتنفس بالنسبة الى الانسان
او سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئة
كالشيب والشباب

والجنس يترتب متصاعدا الى مالا جنس فوّه وهو الاعلى
كالجوهر ومتنازلا الى مالا جنس تحته وهو الاسفل كالحيوان
وما بينهما هو الوسط كالجسم وهو نوع بالاولى (٨) لاندراجه
تحت جنس دون الثانى اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة

أي شيء هو في مرضه (٧) قدمنا ان العرض العام لا يحمل في جواب
ما هو وكذا في جواب أي شيء. لانه ليس بحقيقة للشيء ولا يميزا لذاته
نعم يحمل حملا مطلقا هذا ما حققوه فها لا يصح الا على مذهب من
جوز التعريف بالاعم وهو ما للمتقدمين (٨) أي بالنسبة له دون الثانى
فانه بالنسبة له جنس أعلى منه لان آحاده ليست متفقة بالحقيقة بالنسبة
الى الحيوان والبحث اشارة الى تقسيم الجنس الى ثلاثة وترك الرابع
وهو المفرد لتقدم مثاله وما تكلفوه له من العقل بنوه على ان الجوهر
ليس جنساً له بل هو عرض عام

﴿ فصل فى التصديقات ﴾

القضية هى القول الذى يصح ان يقال لقائه (١) صدق
أو كذب لذاته . والمحكوم عليه فيها اما جزئى معين كقولنا زيد
كاتب وهى الشخصية أو غير جزئى معين وهى اما تين جزئية
بذكر السور . كقولنا بعض الانسان كاتب وهى المحصورة
أو تين كلية كقولنا : كل انسان حيوان وهى الكلية المحصورة
أولا تين لا كلية ولا جزئية كقولنا الانسان كاتب وهى المهمة
فصارت القضايا اربعة . وكل منها موجبة وسالبة صارت ثمانية ،
والمهمة فى قوة الجزئية لاحتمالها الكل والجزء وهولتيقن فتحمل عليه
وتنقسم أيضا الى حملية والى شرطية فالحملية . شخصية
ومحصورة ومهمة فالجملة ثمانية اقسام كما سبق

(١) قالوا اذا كان القول موصولا باللام كان بمعنى الخطاب يقال
قال له أى خاطبه وحينئذ يجب ان يقال صدقت الخ بالخطاب واجابوا
بان اللام ليست صلة للقول بل بمعنى عن أو اللام للإجل أو بمعنى فى
أو الكلام محمول على الالتفات على طريقة السكاكي الا ان المصنفين —
كما قال التوفيقى — لا يلتزمون دقائق الفصاحة والبلاغة بل هى ملحفة
عندهم بطاين الذباب وصدى الباب اه ولقد صدق ولذا وجب الحرص

والشرطية وهى التى يحكم فيها على التملق فيما ان متصلة
ومنفصلة فالمتصلة هى التى حكم فيها بلزوم قضية أخرى أولا
لزومها (٢) نحو : لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا . وهى
قطعية (٣) وظنية واتفاقية

والمنفصلة : وهى التى حكم لها بامتناع اجتماع قضيتين أو أكثر
فى الصدق (١) وهى ثلاثة : مانعة الجمع ومانعة الخلو ومانعة

على مؤلفات السلف التى تفيد مع قواعد الفن أساليب التعبير وطرق
الفن فى بليغ الكلام ومعنى قوله لذاته أى لمجرد مفهومه مع قطع النظر
عن خصوص المادة ونفس الامر (٢) الا وجه قول غيره هى التى حكم
فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى (٣) وتسمى
لزومية وهى التى حكم فيها بما تقدم لملاقاة توجب ذلك كالملية والتضاضف
والظنية ما حكم فيها بذلك لملاقاة ترجح نحو ان كان الفم موجوداً فالهنا
يقبه . والاتفاقية ما حكم فيها به لمجرد الاتفاق نحو ان كان كذا وجدت
الكهربائية وجدت القوة فكلما لحن بالموسيقى سكنت ألام النفس

(١) صواب التعريف : ما هو لغيره ما حكم فيها بالتناقى بين جزئيهما
أو بنفيه فالاولى الموجبة والثانية السالبة وذلك لان قوله : قضيتين لا يشمله
مفردين وقوله : فى الصدق أى فى الاحتماع يختص بمائة الجمع . وقوله
أو أكثر جرى على ان المنفصلة قد تترك من اكثر من جزئين نحو
العدد اما زائد أو ناقص أو مساو . واعترض بان الحقيقية لا تترك من

وهي الحقيقية فأنمة الجمع نحو العدد اما مساو لذلك العدد أو أكثر فيمتنع اجتماعهما ويمكن الخلو عنهما بأن يكون اقل، ومأنمة

أكثر من جزئين لان بين كل جزئين تنافياً في الاجتماع والارتفاع فاذا فرضنا ان العدد زائد مثلاً يلزم ان يكون غير ناقص لامتناع الجمع وكونه غير ناقص يستلزم كونه مساوياً لامتناع الخلو ولازم اللازم لازم فلزم لأن كون العدد زائداً يستلزم كونه مساوياً فقد اجتمع الجزآن وهو باطل وإذا فرضنا ان العدد غير زائد يستلزم كونه ناقصاً لامتناع الخلو وكونه ناقصاً يستلزم كونه غير مساو لامتناع الجمع ولازم اللازم لازم فلزم ان يستلزم كون العدد غير زائد كونه غير مساو فقد ارتفع الجزآن وهو باطل ، وأما مانعة الجمع فلا يلزم فيها هذا المحذور لانا اذا قلنا هذا الشيء ، اما شجر أو حجر أو حيوان فاذا فرضنا كونه شجراً يستلزم كونه غير حجر لامتناع الجمع وكونه غير حجر لا يستلزم شيئاً لجواز الخلو فلم يلزم اجتماع الشجر والحيوان فلا محذور في تركيب مانعة الجمع من أجزاء ثلاثة وان قصدنا التنافي بين كل جزئين ، وكذا مانعة الخلو لا ضرر في تركيبها من ثلاثة أجزاء وان قلنا ان بين كل جزئين منها تنافياً لانا اذا قلنا هذا الشيء ، إما لا شجر وإما لا حجر وإما لا حيوان فاذا فرضنا انه شجر لزم كونه لا حجر لامتناع الخلو واذا كان لا حجر لا يستلزم كونه لا حيوان ولا غيره فلم يلزم ارتفاع الجزئين . هذا وقرر شيخ الاسلام ان الحقيقة ان تركيب من ثلاثة اجزاء يلزم محذور وهو

اخلو نحو اما أن يكون زيد في الماء واما ان لا يفرق فيمكن
اجتماعهما بان يكون في البحر ولا يفرق ويمنع خلو زيد عنهما

ارتفاع الجزئين مع ان بين كل جزئين منها تنافياً فاذا فرضنا ان
العدد زائد لزم كونه غير ناقص وغير مساو وكذا مانعة الخلو يستلزم
تركبها من ثلاثة رفع الجزئين منها وفيه نظر لانا اذا قلنا هذا الشيء اما
لا شجر أو لا حجر أو لا حيوان فاذا فرضنا شجراً لزم كونه لا حجراً
ولا حيواناً وهذا جمع بين الجزئين لا ضرر فيه واذا فرضناه لا شجراً
لا يستلزم كونه حجراً ولا حيواناً حتى يلزم رفع الجزئين علي ما قرر بل
كونه لا شجراً لا يستلزم شيئاً فثبت انها كمانعة الجمع لا ضرر في تركبها
من ثلاثة أجزاء وأجابوا عن ذلك : بان تركيب الحقيقية من ثلاثة صوري
وفي الحقيقة مركبة من منفصلين والاصل العدد إما زائد أو غير زائد
وغير الزائد إما ناقص أو مساو فلما كان جزاً هذه المنفصلة وهما قولنا
ناقص أو مساو في قوة الجزء الثاني من المنفصلة الاولى اقبيا مقامه فظن
انها مركبة من ثلاثة أجزاء ، والذي قرره الفنارى وقال انه الحق ان
الانفصال نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تكون الا بين جزئين لان
النسبة بين امور متكررة بالضرورة فالحق ان المنفصلات الثلاث
ان اريد انفصال واحد فلا تتركب إلا من جزئين وان اريد اكثر من
انفصال فتتركب من ثلاثة واكثر وتكون في الصورة منفصلة واحدة وفي
الحقيقة منفصلتان فاكتر ويمكن ان يجاب عن اطلاق تركبها من ثلاثة

ومانتعها نحو المدد زوج أو فرد فيمتنع اجتماع الزوج والفرد
ويمتنع خلو المدد عنهما ، والجزء الاول من الحلية يسمى
موضوعاً^(١) والثاني محمولاً ، والجزء الاول من الشرطية يسمى
مقدماً^(٢) والثاني نالياً ، والصغرى هي التي فيها المحكوم عليه^(٣)

أجزاء بان المراد التالي بين مجموع الثلاثة من غير ملاحظة ان بين كل
جزئين تنافياً أولاً فيكون معنى قولنا المدد إما زائد او ناقص أو مساو
ان مجموع هذه الثلاثة لا تجتمع على عدد واحد ولا ترتفع كلها عن عدد
واحد ومعنى قولنا هذا الشيء إما شجر أو حجر أو حيوان ان مجموع
هذه الثلاثة لا تجتمع على شيء واحد ويجوز ارتفاعها بان يكون لا شجراً
ولا حجراً ولا حيواناً كالماء ومعنى قولنا هذا الشيء إما شجر أو
حجر أو حيوان ان مجموع هذه الثلاثة لا ترتفع عن شيء واحد
بان يكون شجراً وحجراً وحيواناً ويجوز اجتماعها بان يكون لا شجراً
ولا حجراً ولا حيواناً فينبذ حصل التركيب من ثلاثة أجزاء حقيقة
لا صورة والانفصال واحد من غير ان يقال لزم اجتماع الجزئين أو
ارتفاعهما كما سلف لاننا لم نلاحظ التالي بين الجزئين بل بين المجموع
له من املاء بعض المحققين

(١) لانه وضع — اى ذكر — ليحكم عليه بشيء والمحمول عليه
على شيء (٢) يكسر الدال على مقدم وفتحها لتقديم المنكلم إياه والتالى
تلوه الاول (٣) وهو اصغر من المحكوم به أى اخص واقل أفراداً

والكبرى المحكوم به^(٤) فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى
 فينتج ، ولا بد في القضية من رابطة عائدة الى الموضوع^(٥) .
 وليس هو الفصل عند النحوى ويجوز حذفه لدلالة الحال^(٦) .
 فاذن متعلق القضايا اربع^(٧) الموضوع أو المقدم والمحمول
 أو التالى والرابطه بينهما والكيفية المخصوصة من الوجوب أو

فشيها قلة الافراد بالصغر الذي هو قلة الاجزاء فى الاجسام استعارة
 تبعية ثم صار حقيقة عرفية (٤) وهو اكبر وأصغر افراداً فلاشتمالها عليه
 سميت كبرى (٥) لا بد بين الموضوع والمحمول من نسبة يربط
 المحمول بالموضوع وتسمى نسبة حكمية واللفظ الدال عليها رابطة ثم
 الرابطة اداة غير مستقلة لثوقها على المحكوم عليه وبه لكنها تكون تارة
 فى قالب الاسم كهو وتسمى غير زمانية . فقله وليس هو الفصل عند
 النحوى أى لانه اختلف فى اسميته وحرفيته عنده وهنا لاختلاف فى
 كونه اداة . والفصل خاص عنده بكلمة هو وهنا قد يكون غيرها نحو
 كان (٦) وهو شعور الذهن بمناها وتسمى ثنائية لعدم اشتمالها الا على
 جزئين بازاء معنيين والا تسمى ثلاثية (٧) لم يظهر التفريع بالنظر الى
 الكيفية المخصوصة لعدم الالام بها أولا نعم الكيفية من لوازم النسبة ولذلك
 قال الكايجي : لا بد لنسبة المحمولات الى الموضوعات من كنية أى فى
 نفس الامر ايجابية كانت أو صلية كالضرورة والدوام واللاضرورة
 واللادوام وتسمى تلك الكيفية مادة القضية واللفظ الدال عليها يسمى

الامتناع أو الامكان الخاص نحو : كل حيوان فهو حساس بالضرورة . وكلما طلعت الشمس فالنهار موجود بالضرورة وتختص الاشكال الاربعة بالحملية ^(١) ولا بد في كل قياس من تصوره بأحدها

جهة القضية والتفصيل في المطولات . وتعمير المصنف بالوجوب أو الامتناع تعبير بمعنى ما لهم هنا في مقابلتهما من الضرورة واللا ضرورة أثر ذلك إيضاحاً . والامكان الخاص في مقابلة الامكان العام مما توجه بهما القضية أي كيف تقسمى ممكنة خاصة وممكنة عامة فالاولى هي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم جميعاً كقولنا بالامكان الخاص : كل انسان كاتب وبالامكان الخاص لا شيء من الانسان بكاتب والمعنى ان إيجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه ليسا بضروريين ، والثانية هي التي يحكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم فان كان الحكم في القضية بالإيجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب لان الجانب المخالف للإيجاب هو السلب وان كان الحكم في القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورة الإيجاب فانه هو الجانب المخالف للسلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس ضرورياً واذا قلنا لا شيء من الحار ببارد بالامكان العام فمعناه ان إيجاب البرودة للحار ليس ضرورياً ، والاولى من القضايا الموجبة المركبة والثانية من البسيطة كما بسط في محله .

(١) يعني بالاختصاص الاعم الاغلب هذا معنى قوله ولا بد في كل

﴿ فصل ﴾

مواد البراهين ثلاثة عشر صنفاً (٢) وهي اما يقينية .

قياس من تصوره باحدها أى أحد الاشكال الاربعة وحينئذ فلا يرد تركيب الشرطية منها أيضاً كما بينه الكاتب في الفصل الثالث في الاقترانيات الكائنة من الشرطيات : (٢) قال اهل الميزان : كما يجب على المنطقي النظر في صور الاقيسة كذلك يجب عليه النظر في موادها الكلية حتى يمكنه الاحتراز عن الخطأ في الفكر من جهتي الصورة والمادة . فقوله هنا مواد البراهين صوابه الاقيسة — كما قال «ز» — لأن البرهان قبل مؤلف من مقدمات يقينية وقد ذكر هنا غير يقينية الا ان يراد بالبرهان مطلق الحجة كما عبر صاحب البصائر بقوله : مواد الحجج . قال «ز» الصواب على ما ذكر اثننا عشر : أى لان معدوده كذلك وقد عدّها صاحب البصائر تامة هكذا : أوليات ومشاهدات ومجربات ومتواترات ومقدمات فطرية القياس ووهميات ومشهورات بالحقيقة ومقبولات ومسلمات ومشبهات ومشهورات في الظاهر ومظنونات ومخيلات ، فالاوليات القضايا التي يصدق بها العقل بمجرد تصور أجزائها المفردة كقولنا : الكل أعظم من الجزء ، والمشاهدات : القضايا التي يصدق بها العقل بواسطة الحس كحكمنا بان الشمس مضيئة والتلج أبيض ، والمجربات : القضايا التي يحكم بها لمشاهدات متكررة مفيدة لليقين كالحكم بثبوت تخفيض حرارة الحمى للملح الكينا ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي

وهي الاوليات والمشاهدات والمتواترات والمجربات والمقدمات
الفطرية القياس والوهميات أو ظنية وهي المشهورات والمقبولات
والمسلّمات والمشتبهات والخيالات والمشهورات في الظاهر

القضايا المصدق بها بواسطة الحس وحس قوى يذعن الذهن بحكمه
ويزول معه الشك مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لما نشاهده
من اختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس
وهذا حكم حدسي والمتواترات القضايا التي يحكم فيها بسبب اخبار جماعة
عن امر تتنفي الريبة عن تواطئهم واتفاقهم على تلك الاخبار فنعطين
النفس اليها بحيث لو أرادت التشكك فيه امتنع عليها مثل اعتقادنا بوجود
أمريكا ؛ وأما المقدمات الفطرية القياس : فهي القضايا التي تكون معلومة
بقياس حده الاوسط موجود بالفطرة حاضر في الذهن فكلا أحضر
المطلوب مؤلفاً من حدين أصغر واكبر تمثل بينهما هذا الاوسط للعقل
من غير حاجة الى كسبه مثل قولنا ان كل أربعة زوج فان من فهم الاربعة
وفهم الزوج تمثل له الحد الاوسط بينهما وهو كونها منقسمة بمتساويين
خبرف في الحال كونها زوجا بسببه ؛ وأما الوهميات : فهي القضايا التي
أوجبت اعتقادها قوة الوهم فمنها ما هي صادقة يقينية كحكمنا بان الجسم
الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد وان الجسمين لا يكونان معاً
في مكان واحد . ومنها ما هي كاذبة كحكمنا في غير الحسات على وفق
ما عهد من الحسات مثل ان كل موجود فيجب ان يكون متخيزاً مشاراً

إلى جهة وان العلم لا يثبت بالاعتقادات أو ملامته إلى خلافه ، وأما المشهورات :
فهي قضاء وآراء ، أو جب التصديق بها اتفاق الكافة أو الاكثر عند معتقديها عليها
مثل ان العدل جميل والكذب قبيح وتشف المورة في المحافل قبيح منكر
واسداء المعروف حمدن محمود وليست هذه من مقتضيات الفطرة من
حيث هي مشهورة بل مما تدعو إليه اما محبة التسلم وصلاح المعيشة أو
شيء من الاخلاق الانسانية مثل الحياة والرحمة والاتفة والحجل أو سنن
بقيت قديمة ولم تنسخ أو الاستقرار الكثير بحيث لم يوجد لها نقيض فاذا
قدر الانسان نفسه خالداً عن هذه الاحوال وأراد التشكك فيها أمكن
ولم يمكنه في ان الكل اعظم من الحزء فعرف انها غير فطرية ، وأما
المقبولات : فهي قضايا أو وقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول إمامه
للأمر سواء يخصص به أو لرأي وفكر يتميز به مثل اعتقادنا امورا قبلناها
عن ائمة الشرائع عليهم السلام والحكماء رضى الله عنهم . وأما المسلمات
فهي قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة
فيما بينهما خاصة أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما
يستدل الفقيه على ثبوت الخيار في البيع بحديث « البيعان بالخيار ما لم
يتفرقا » فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا تسلم انه حجة فيقول له
هنا مسلم في علم اصول الفقه ولا بد ان تأخذه ههنا مسلماً ، وأما المشبهات
فهي القضايا التي يصدق بها على اعتقاد انها أولية أو مشهورة أو مقبولة
أو مسلمة لاشتباها بشيء من ذلك ولا تكون هي باعياها وهذا الاشتباه
إنما ان يكون سبب اللفظ أو المعنى فالاول كما يحصل من اشتراك لفظ

البادة والاشتباه في معنى لفظ الحارق المذكورين في تعريف الكرامة فيعتقد ان كل ما خالف مألوف العامة فهو كرامة ولو اخذ لفظ العادة على ما وضع في التعريف وهي سنة الله المطردة في الخليفة بأسرها وفهم معني الحارق لها وهو ما يصدر من القادر المختار على خلاف ما قرره في نظام الخليفة لانكشفت غمة الاشتباه عن قلوب كثير من الجهلة . ومنثلاً لما يكون بسبب المعنى نحو اعتقاد ان البياض جامع للبصر لانه لون ومنشأ ذلك اشتراك البياض مع السواد في اللونية فاذا كان السواد جامعاً وهو لون فليجمع البياض لانه لون ، وأما المشهورات في انظرها فهي التي يعتقد أنها مشهورة اذا فوجئ الذهن بها باده بدءاً فاذا أمعن وتروى فيها لم توجد مشهورة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم « انصر أخاك ظالماً أو مظلوما » فيعتقد ان الاخ يمان على الظلم واذا تؤمل علم أن المشهور دفع الظلم منه لا الاعانة عليه سواء كان من الاخ أو من غيره كما فسره النبي صلى الله عليه وسلم بالمنع من الظلم حين روجع في كيفية نصرة الظالم ، واما المظنونات : فهي القضايا التي يصدق بها اتباعاً لمالب الظن مع تجويز نفيضه كما يقال فلان يطوف بالليل فهو متلصص وفلان يباحي العدو فهو خائن ، واما الخيلات : فهي قضايا يخيل بها فتتأثر النفس منها قبضاً وبسطاً فتتفر أو ترغب كما إذا قيل : العقل قرين الهم . والحمام يهتك الاستار ويذهب الوقار ويؤلف الى الاطياب الامذار . والغنى يورث البطار والقناعة من اخلاق المجاز . والزمن العاحز . والصمت قتل الهم ونتيجة الموت . والصبر كاسمه . وفي المشورة نصاغير

❖ فصل ❖

الخطأ في البرهان ^(١) يكون خطأ مادته ^(٢) وصورته .
فالاول اما من جهة اللفظ لألباس الكاذبة بالصادقة

ومذلة . والوحدة وحشة وهي قبر الحي . والحياء يمنع الرزق ، فترت
النفس عن ذلك كله ، واذا قيل الغناء غذاء الروح وفي الفراق السلامة
من السامة . والشيب حلية العقل وسمة الوقار . والحضاب احد
الشبابين . وفي المرض ابقاظ من الغفلة واذكار لتعمة الصحة والموت راحة
وفي اسبال العبرة واعلان الصباح تنفيس من برحاء القلوب هشت النفس
ويشت وتسطت وانسطت ، والقياس المؤلف منها يسمى شعراً . والغرض
منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويزيد في ذلك ان يكون على وزن
لطيف أو ينشد بصوت طيب ، وأما القياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات فيسمى جدلاً . والغرض منه الزام الخصم واقناع من هو قاصر
عن ادراك مقدمات البرهان ، والقياس المركب من المقبولات والمظنونات
يسمى خطابه . والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم
ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ ، والقياس المركب من الوهميات يسمى
سفسطة . والغرض منه تغليب الخصم واسكاته واعظم فائدة معرفتها
الاحتراز عنها : هذا خلاصة ما في البصائر وشرحه وما في القطب على الكاتب
(١) الانسب في القياس كما مرّ (٢) المادة المقدمات والصورة هي :

(٣) من الاشتراك نحو هذا قرؤ (٤) ونحوه (٥) أو المعنى كجعل
العرض كالأني (٦) والنتيجة إحدى المقدمتين (٧) والثاني
نخروجه عن الاشكال أو بانتفاء شرط الانتاج (٨)

﴿ فصل ﴾

وهل المنطق علم أولاً (٩) خلاف حكماء في المطالب وهو

التأليف (٣) أي التباسها بها (٤) أي حبض وكل قرؤ أي طهر لا يحرم
الوطء فيه ينتج هذا لا يحرم الوطء فيه وهو كذب (٥) كقولنا لصورة
فرس منقوشة : هذه فرس وكل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة
وهو كذب (٦) أي مثله في حكمه والمراد بالذاتي هنا مآبث الذات
كالكتابة بالقوة والتحرك بالذات للإنسان . والغرض ما ليس كذلك
كالكتابة بالفعل والتحرك بحركة السفينة مثلاً فإذا قلت الجالس في السفينة
متحرك وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد فالمتحرك بالعرض جعل
في هذا المثال كالمتحرك بالذات في حكمه وهو عدم الثبات في موضع
واحد إذا أريد بالمتحرك في الكبرى المتحرك بالعرض وهي حينئذ ملتبسة
بالصادقة فكانت أحدهما كاذبة هذا إن أريد بالمتحرك فهم ما معنى واحد
فإن أريد بالمتحرك في الأولى المتحرك بالعرض وفي الثانية المتحرك
بالذات لم يوجد تكرار (٧) ويسمى المصادرة على المطلوب (٨) كان
تكون كبرى الشكل الأول جزئية أو صفراء سالبة فيخرج بذلك أيضاً
عن الاشكال فاحدها يعني عن الآخر (٩) لكونه آلة لغيره ومقدمة
للحكمة وإنما كان لفظياً لأن مرجحه إلى التسمية وبالجملة فلا نكران أنه

لفظي . وكان القار ابي يسميه رئيس العلوم وانكره ابن سينا
وقال هو خادمها وهو لفظي أيضا . وهل يمنع من الاشتغال به
فيه ثلاثة مذاهب . قال ابن الصلاح والنووي : يحرم الاشتغال
به . وقال الفزالي : من لا يعرفه لا يوثق بعلومه ^(١) ، والمختار
جوازها لمن وثق بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسنة . وغايته
عصمة الانسان عن ان يضل فكره . ونسبته الى المعاني كنسبة
النحو الى الالفاظ . وهو آلة لفيره من العلوم ولا يحتاج الى آلة
اخرى لندرة الخطأ فيه . ويبحث عن الاقيسة النظرية وهي خمسة

من العلوم الالية وقد قسموا العلم الى آلي يقصد به حصول غيره وغير
آلي يقصد به حصول نفسه :

(١) هذا هو الفصل وليس في هذا الفن ما يخالف الاصول الخفيفة
السمجة . قال العلامة داود الانطاكي : الميزان هو المعيار الاعظم الموثق
للبراهين الذي لا ثقة بعلم من لم يحسنه وقد ثبت ان سبب الطعن عليه
فساد بعض من نظر فيه قبل ان تهذب التواميس الشرعية فظن أنها
برهانية كالحكمة فلما تبين له خلاف ذلك استخف بها وتبعه أمثاله
والفساد من الناظر لامن المنظور فيه بل المنطق يؤيد الشرائع وكذلك
الحكميات لانه قد ثبت فيها أن الكلي اذا حكم عليه بشيء تبعه جزئيه
وأن البيوة كلى اجمع على صحتها فاذا لم يجد بعض جزئيات جاء بها

برهاني (٢) واقناعي (٣) وجدلي (٤) وسوفسطائي

كتخصيص رمضان بالصوم وتجرده عن الثياب عند الاحرام في الميقات
حجة كان برهانها القطع بالحكم الكلي وهو صدق من جاء بها اه وبما
نسب للفزالي قدس سره

حكمة المنطق شيء عجيب واختلاف الناس فيه أعجب

كل علم فهو قانون له وبه يدرك ما يستصعب

وله في نفس من لم يدره نفرة توجب ما لا يوجب

وكذا ينفر من ليس له أدب عمن لديه أدب

وقد مضى في القرون الوسطى قبلها اضطهاد لبعض من أكب على
العلوم العقلية ورميهم بالمروق والزندقة مما أوجب نفرة الجمهور عنها
وغنم بلا رجوع الى نصفه ولا اعتبار بمثل مقال حجة الاسلام الذي
هو أعظم قدوة لسائر الفرق بلا نزاع حتى دار الزمان دورته ، وكرر
على الزبد كثرته ، ونال أهله من الخطوة والمنزلة ما تطالت لموهبتهم
الاعناق وأطرقت لهيئتهم الاحداق ولا غرو أن يرموا من الاغرار
عن قوس واحدة فكتوب لكل أصحاب العقول الذين يمتازون عن
البله والبلداء وأصحاب الدعوى في هذا العالم أن يتكاثر حسادهم لسبب
ولغير سبب اللهم انا نعوذ بك من شر التفاتات في القصد ومن شر حاسد
إذا حسد : (٢) وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية (٣) وهو الهياس
المركب من المظنونات والمقبولات ويسمي خطابة (٤) وهو المركب من

﴿ فصل ﴾

المعلوم ينقسم الى موجود (١) ومعدوم ولا واسطة بينهما

المشهورات أو المسلمات (٥) وهو المركب من الوهيات نسبة لسوفسطا
وهي الحكمة الموهبة والعلم المزخرف لان معنى سوف العلم ومعنى اسطا
مزخرف وباطل وغلط (٦) تقدم الكلام عليه وعلى ما قبله مفصلاً قريباً
(١) أي محقق في الخارج والمعدوم عكسه . والحال ما لم يرتق الى
درجة الموجود فيشاهد ولم ينحط الى دركة المعدوم فيكون عدماً محضاً
بل هو واسطه كوجود زيد فانه حال لا ينفك عن ذاته قال الرازي :
وقد حدوا الحال بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ثم
أورد ان البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقيق
يوجه من الوجود واما أن لا يكون فالاول هو الموجود والثاني هو
المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا ان يفسروا الموجود
والمعدوم بغير ما ذكرنا وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل
ويصير البحث له ظلياً اهـ وأجاب الطوسي بأن القسمة لكل ما يشير العقل
الى ماله تحقيق والى ما ليس له تحقيق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم
لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفي واسطه لكنهم يقولون
ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والصفة
لا يكون لها ذات لاجرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهبوا

على الاصح خلافا للقاضي وامام الحرمين حيث اثبتوها وسموها
بالحال والموجود إما واجب لذاته وهو ما يلزم المحال من فرض

الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات والشيء كل ما يعلم أو يجبر عنه
بالاستقلال، وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير . وكل ذات إما موجودة
او معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز
أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يشبها للمعدومات
والحد الذي أورده يحتل عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة
راجع الى تفسير هذه الالفاظ اه وقد فرعوا على القول بالحال تقسيمه
الى معمل بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركة
بالمتحرك والقادرية بالقدرة والى غير معمل نحو اللونية للسواد والمرضية
للعلم والجوهرية للجوهر والتفصيل في المحصل والمواقف فليرجع اليهما
من في وقته سعة . هذا وقد ناقش الامام ابن حزم مثبتى الاحوال فقال :
أفكار السوء اذا ظن صاحبها انه يدقق فيها فهي أضه عليه لانها تخرجه
الى التخليط الذى ينسبونه الى السوفسطائية والى الهذيان المحض وهم
يحبسون انهم يحسنون صنعا . ثم قال عن إن قالوا الاحوال ليست معانى .
ولا محدودة ولا مضبوطة ولا متميزاً بعضها عن بعض ولاتلك الاسماء
مسميات اصلا قيل لهم فهذا هو معنى العدم حقاً فلم تلم إنها ليست معدومة
ثم لم سميتوها أحوالا وهى معدومة ولاتكون التسمية الا شرعية أو لغوية
وتسميتكم هذه المعانى احوالا ليست تسمية شرعية ولا لغوية ولا مصطلحا
عليها لبيان ما يقع عليه فهي باطل محض بيقين . فان قالوا هي معان مضبوطة

عدمه والاصح ان وجوده عين ماهيته (١) وزائد عليها في
الممكن وقيل زائد عليها (٢) وقيل عنها . قال الاشعري : وهو

ولها مسميات محدودة متميزة بعضها من بعض قيل لهم هذه صفة الموجود
ولا بد فلم قلتم انها ليست موجودة وهذا مالا يخص لهم منه وبه ظهر أن
قولهم من الهوس اه ملخصا هذا وقد زاد بعضهم رابعاً وهو الاعتبار
فقال : الاشياء موجودات ومعدومات وأحوال وامور اعتبارية وفرق
بعضهم بين الاخيرتين بقوله : الحال والاعتبار كل منهما غير موجود
ولا معدوم بل له تحقق في نفسه إلا ان الحال له تعلق وقيام بالذات
والاعتبار لا تعلق له بالذات ويقول إن الاعتبار يتحقق في غير الازهان
واعترض عليه بان الاعتبار صفة واذا كان لا تعلق له بالذات ويتحقق في
غير الازهان فإين موصوفه والصفة لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من موصوف
فالحق ان الاعتبار لا يتحقق لها الا في الذهن . وهي قسمان اعتبار اختراعي
وهو الذي لا أصل له في الوجود كفرضك الكريم بخيلا والجاهل عالما
واعتماد انتزاعي وهو الذي له أصل في الخارج كثبوت قيام زيد فانه
منتزع من قولك زيد قائم واتصاف زيد بالقيام ثابت في الخارج . كذا
في الكفاية . وقال السيد في حاشية التجريد : الثابت في الذهن قد يكون
ثابتاً في حد نفسه مطابقاً للواقع ويسمي اعتبارياً حقيقياً وقد لا يكون
كذلك ويسمي اعتبارياً فرضياً اه

(١) أي غير زائد عليها (٢) أي في الممكن والواجب فذاتهما غير

مشرك لباقي الموجودات في الآلية لا في معناه (٣) واما ممكن
وهو قسمان جوهر وعرض واثبت ابن عقيل بينهما واسطة (٤)
فالجوهر لغة الاصل لانه اصل المركبات ومن ثم امتنع اطلاقه
على الباري لانه ليس باصل لغيره واصطلاحاً ما قام بنفسه
(٥) وقال مشايخنا ما قبل لونا واحداً وكونا واحداً. والمرض
ما استحال بقاؤه ، واسمه يفتى عن تفسيره ، واقسامه عند

وجودها (٣) قال «ز» أي مشارك لها في الثبوت الذهني لافي الثبوت
الخارجي لان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق (٤) وهي الجسم المؤلف
بجميعه الجوهر خاصاً بالسيط — وهو الجوهر الفرد وهو الجزء الذي
لا يتجزأ لغيره قال «ز» وعلى ذلك فالخلف لفظي (٥) قال الحفاجي :
استعمال الجوهراً لمقابل العرض مولد وليس في كلام العرب وليس من اوضاعها
جاء في حواشي الجواهر المنتظمات مأماله : كتب أبو الحسن الصيمري
الى أبي بكر بن دريد سائلاً له عن مسائل منها . وقد زعم قوم من
أهل الجدل ان العرب سمت باسماء تأدت اليها بصورها ولم يعرفوا
معانيها وحقائقها فهل يجوز عندك أن توقع العرب أسماء على مالا معنى
تحته يعرفونه فاجاب بأنه ليس في كلامهم من اسم هزل ولا جد إلا وتحت
معنى ولكنهم لم يكونوا يذهبون بالعرض مذاهب المتفلسفة ولا طريق
أهل الجدل وان كان مذهبهم فيه لمن تدبر مطاباً لغير الفلاسفة
والتكلمين في حقيقته وذلك لانهم يذهبون بالعرض الى اسماء : منها أن

الحكماء تسمة : كم (١) وكيف (٢) والاضافة (٣) وأين (٤) ومتى

يضعوه موضع ما اعترض لاحدهم من حيث لم يحتسبه كما يقال علقت
فلانة عرضا أى اعتراضا من حيث لم اقدره . وقد يضعونه موضع
حالا يثبت ولا يدوم كقولهم كان ذلك الامر عن عرض ثم زال وقد
يضعونه موضع ما يتصل بغيره ويقوم به وقد يضعونه مكان ما يضعف
ويقل وكأن المتكلمين استنبطوا المرض من هذه المعاني فوضعوه كما قصدوا
له وهو اذا تأملته غير خارج عن مذاهب العرب . وكذلك الجوهري
عند العرب انما يشيرون به الى الشيء النفيس الجليل فاستعمله المتكلمون
فيما خالف الاعراض لانه أشرف منها وقد تولدت أسماء في الاسلام لم
تكن العرب عارفة بها إلا أنها غير خارجة عن معاني كلامها نحو الكافر
والفاسق والمنافق فاشتقاق الكافر من كفرت الشيء اذا سترته وغطيته
والفاسق من فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها واشتقاق المنافق
من النفاق وهو أحد منفذى جحر اليربوع أه ملخصا :

(١) قسموه الى كم متصل ومنفصل فالاول منه قارّ الذات وماليس
قاراً فالقار الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط بعد واحد لا يقبل
التجزئة الا في جهة واحدة وهو الطول والسطح ما يقبلها في جهتين
طول وعرض . والجسم ما يقبلها في ثلاث جهات طول وعرض وعمق
وبغير القار كالزمان وهو مقدار الحركة . وأما الكم المنفصل فهو العدد
لا غير كالسبعة (٢) كالتربيع والتثليث والتدوير وكالزوجية والفردية
وكالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة (٣) المضاف هو الذى
له ماهية معقولة بالقياس الى غيره كالأبوة والبنوة (٤) هي الحالة التى

(٥) وملك (٦) ووضع (٧) وان يفعل (٨) وان يفعل وجمها
بعضهم في قوله (٩)

للجسم يحجب بها حين يستل اين هو ككون الماء في الكوز وفلان في البيت
أو البلد أو الاقليم أو المعمورة أو فوق أو تحت (٥) وهو ككون الشيء
في الزمان أو في طرفه فيستل عنه معنى ومحجب به كقولنا كان وقت الزوال
وكان في سنة كذا (٦) هو نسبة الجسم الى حاصره له أو لبعضه منتقل
بانتقاله كالتسلح والتقص والتعلم والتحم (٧) وهو هيئة للجسم تحصل
من نسبة اجزائها بعضها الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها فالتقياس
الى الجهات في الموازنة والانحراف مثل القيام والقعود والاستلقاء
والانبطاج وهذه النسبة اضافة للاجزاء ووضع للكل فكون الجسم بحيث
في اجزائه هذه الاضافة هو الوضع (٨) ان يفعل هو تأثير الجوهر في
غيره أثر غير قار الذات فحاله ما دام يؤثر هي ان يفعل وذلك مثل
التسخين ما دام يسخن والقطع ما دام يقطع والتبريد ما دام يبرد . وأما
« ان يفعل » فهو تأثير الشيء من غيره ما دام في التأثير كالتسخين
والتبريد والقطع وانما اختير لهما ان يفعل وان يفعل دون الفعل والانفعال
لان الفعل والانفعال قد يقالان للحصول المستكمل القار الذات الذي
انفعلت الحركة عنده كما اذا قطع شيئاً ووقفت حركته فيقال هذا القطع
منه وكذلك يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله وقد
يقالان حينما يقطع هذا ويحترق ذلك والحركة هي مقوله ان يفعل
والتحريك هو مقولة أن يفعل (٩) الاولى تأخير هذا عن قوله : وتسمى

قر غزير الحسن الطف خصره . قد قام يكشف غمى لما انثنى
وتسمى مع الجوهر المقولات العشر (١)

مع الجوهر المقولات العشر : لان البحث في أقسام المرض فيحتاج الى
ان يقال وجمعها اى مع مقولة الجوهر ، والناظم أشار الى الجوهر بقوله
قر . والى الكم بقوله : غزير ، (بين معجزة فزاي) اى كثير والى
الكيف بقوله : الحسن : والى الاضافة بقوله : الطف والى الاين بقوله :
خصره . والى الوضع بقوله : قام . والى ان يفعل بقوله : يكشف . والى
الملك بقوله : غمى . والى متى بقوله : لما . أى حين والى ان يفعل
بقوله : انثنى . اوضحه «ز»

(١) جمع مقولة بمعنى ماهية مقولة أو حقيقة مقولة. فالتأنيث بهذا
الاعتبار فالمقولة صفة جرت عبر موصوف . وئنت محذوف ولك ان تجعل
التاء للتقل من الوصفية الى الاسمية إذ لفظ مقولة صار علماً بالعلية —
فى اصطلاحهم — على الجنس العالى بحيث متى اطلق انصرف اليه ونكتة
ذلك ان كل كلى وان كان محمولا إلا أن هذه المقولات أوسع دائرة فى
الحمل لان الجنس العالى كالجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى الجسم
التامى وعلى الحيوان وعلى الانسان وفى أفراد الانسان صدق الجنس
على أفرادهم بمعنى تحققه فيها وحمله عليها وأما كل واحد من هذه الكليات
التي اندرجت تحتها فانما تصدق على ما تحتها فالجسم مثلا يصدق على الجسم
النامى وعلى الحيوان فتقول مثلا الحيوان جسم فمن قيل صدق الجنس

وقال اكثر المتكلمين : الاعراض أحد وعشرون نوعا
عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحياة والقدرة والشهوة

على أفرادها أى محققه فيها ولا يتحقق الجسم فى الجوهر بهذا المعنى فلا
يصح ان تقول الجوهر جسم ولا الجسم جسم نام ولا الجسم النام حيوان
لما يلزم عليه من حمل الخاص على العام كما يقال الحيوان انسان وهو
ممنوع بخلاف عكسه وهو صدق العام على الخاص كما يقال الانسان حيوان
ولما كانت هذه المقولات أوسع مقولية من غيرها وكان المقول هو المحمول
فيحمل أي محمول كان المراد بها الاجناس العالية فاذا قيل مثلا زيد
من أي مقولة معناه يندرج تحت أي جنس من الاجناس العالية . وجوابه
من مقولة الجوهر واذا قيل مثلا البياض من أي مقولة بمعنى يندرج
تحت أي جنس من هذه الاجناس . وجوابه انه من مقولة الكيف
وهكذا اهـ من حواشى العقود المتظامات وبه يعلم أنه لا يرد — على الحصر
فى العشرة — المفهومات الاعتبارية سواء كانت عامة أو غيرها ثبوتية
أو عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل لانها ليست مندرجة
تحت هذه الاجناس العالية ومبنى الحصر ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض
عام وما تحته من الاقسام الاولى أجناس لا أنواع والا ليس الوجود
جنساً للجوهر ولا العرض جنساً للاعراض ولا النسبة جنساً لاقسامها
السبعة قاله الاشمونى هذا وعدّها بعضهم مقولتين الجوهر والعرض وبعضهم
أربعة الجوهر والكيف والنسبة وادرج تحتها بقية الاعراض
النسبية التى أولها الاضافة وآخرها الانفعال وبعضهم جعلها خمسة وزاد

والنفرة (٢) والارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر (٣) والالهم ، واحد عشر تكون للاحياء وغيرهم وهي الكون (٤) وهو أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف (٥) والاعتماد (٦) كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والضوء والصوت والرائحة والطعم وزاد بعضهم البقاء والموت (٧) والاكترون على انها مستحيلة البقاء خلافا لارازي (٨) وانه لا يقوم بنفسه خلافا للقوم ولا

الحركة وسماها مقولة الحركة نظير زيادة الاخفش المتدارك على التحليل والمشهور انها عشرة وهو ما للجمهور (٢) وهي بعد النفس عن امر مكروه والكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر في المكروه كذا في « ز » والمستفاد من اللغة في التفرقة بينهما ان النفرة ترجع الى الجزع والتباعد والشروع وان الكراهة بمعنى الالباء وهذا ينبى عنه ملاحظه مواقع كل في تراكيب البلغاء (٣) هو الفكر المؤدى الى علم أو اعتقاد أو ظن (٤) وهو حصول الجوهر في الحيز (٥) ضم شىء لثىء لا لغة بينهما (٦) وهو الميل الطبيعي (٧) اى فيكونان للاحياء وغيرهم قال « ز » والاوجه انهما للاحياء فقط اذ البقاء استمرار الوجود اى للحى . والموت عدم الحياة عما اتصف بها (٨) قال الطوسى : ابو الحسين البصري يدعي ان العلم ببقاء الاهرار كالسواد والبياض ضرورى وتفصيله فى نقده مع منتقده.

بمثله خلافا للفلاسفة (١) وإن العالم تفتى جواهره واعراضه
 خلافا للجاحظ وابن الراوندى (٢). وفناء الاعراض عندنا
 بذواتها لاستحالة بقائها وعند المعتزلة بعدم محالها وفناء الجواهر
 باعدام معدم وقالت المعتزلة بحدوث ضد الجوهر (٣) وعلى
 أن الجوهر لا يحلو عن شيء من الاعراض أو عن ضده (٤)
 وأنه غير مركب من الاعراض خلافا للنظام (٥)

والمعدوم أو واجب العدم وهو ما يلزم المحال لذاته من
 فرض وجوده كالجمع بين الضدين أو ممكنه وهو ضده كالعالم
 قبل حدوثه . والاكثرون على أنه معلوم (٦) . والممتنع ليس

(١) راجع في تفصيله المحصل أو المواقف وما كتب عليها (٢) أى
 في قولها أنه تفتى أعراضه دون جواهره لأن الاعراض لا تقوم بنفسها
 فتفتى بخلاف الجواهر اهـ (٣) أى بحدوث جوهر آخر مضاد له
 كالنطقة تفتى بحدوث ضدها وهو المعلقة اهـ (٤) أى عن ضد شيء
 منها ولا يخفى أنه لا حاجة لهذا لشمول ما قبله له اهـ (٥) أى في قوله
 أنه مركب منها ورد بأنها قائمة به فلا يكون مركباً منها اهـ (٦)
 أى على أن المعدوم معلوم كطلوع الشمس غداً والحركة التي يمكن للمرء
 فعلها كالحركة إلى اليمن أو الشمال وإذا كان معلوماً كان متميزاً وإذا كان
 متميزاً كان ثابتاً فالمرء ثابت أى متحقق حال عدمه . قال الطوسي :

بشيء اتفاقاً، وكذلك الممكن (١) ليس بشيء عند الاشاعرة وبعض

ومعلوم ان هذا التميز ذهني وهو لا يستدعي ثبوتاً خارجياً وتفصيل ذلك في المحصل (وفيه) عن الشحام والحياشي والحياط والقاضي وغيرهم أن المدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة الخ قلت وهذه المسئلة يسميها العارفون بالاعيان الثابتة يعنون حقائق الممكنات في حضرة العلم قال القاشاني وسميت هذه المعلومات أعياناً ثابتة لثبوتها في حضرة العلم ثبوتاً لم تبرح منها ولم تظهر بالوجود العيني إلا لوازمها واحكامها وعوارضها المتعلقة بمراتب الكون فان حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلاً ويسمى باصطلاحهم عيناً ثابتاً وباصطلاح الحكماء ماهية وباصطلاح الاصوليين المعلوم المعلوم والثبات ونحو ذلك اه قال الجلال في الزوراء في ايضاح ذلك : السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مبايناً للقطن ذاتاً على حياله كان معتمداً من تلك الهيئة فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق بمرف معنى قول من قال : الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر فلا تظهر أبداً وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وناقشه الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية ولا يسع المقام لبسط ذلك فان القصد حفظ رؤوس المسائل وامهات القواعد لتكون من المبتدئ على بال اي الممكن المعدوم ليس بشيء قال القوشجي في شرح التجريد :

المعتزلة، وهي من فروع الخلاف في أن الوجود عين الماهية أولا (٢).

ذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن بشيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تفرها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لساثر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتع — ويخصه المعتزلة باسم النفي — ليس بشيء فهم يحملون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود . والعدم أعم من النفي . وللمهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء من اثبات الوجود الذهني، هو انما نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لا مر، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت ثبوت الماهيات على وجهين، احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها ، والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت ، والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الموجود، والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه الوجود الذهني وله تيمة ساذجة الدليل (٢) يشير الى قول المحصل : اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تفرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فانا قد نقل المثلث وان لم يكن له وجود في الخارج انشهي

﴿ فصل ﴾

العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته . وينقسم الى روحانى وجسمانى^(٢) والثانى ينقسم الى بسيط وهو ما لا ينقسم وأما غيرهم فعلى ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات قلوا : كما أن البصائر السليمة تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تمازجها عن المعدومات — وهو المسمى بالوجود والكون — كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها بوصف بها ويحمل عليها : ولا تفككها عقلا فانا قد نعقل الوجود مع الغفلة عن خصوص الماهية وقد نعقل الماهية ونعمل عن وجودها ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته أو ذاتيه . وقد نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عنها . وتفصل هذا البحث في أوائل التجريد وشرحه فليستظر من اتسع وقته (٣) عبارة الرازى في المحصل : الجسم إما ان يكون بسيطاً وهو الذى يشابه كل واحد من اجزائه كله في تمام الماهية واما مركب وهو الذى لا يكون كذلك . اما البسيط فاما فلكي واما منصري . اما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح الحرق والانشام والكون والفساد عليها (ثم قال) واما العناصر فزعموا ان الارض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطو بعضها على البعض الا الماء . وزعموا ان الحركة مسخنة فالجبر الملائق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار

الى أحزاء ومركب وهو صده ^(١) والبسيط ينقسم الى اثيرى وهو الافلاك بما فيها ويسمى الملوى وهى بأسرها شفافة أى لا لون لها ^(٢) والكواكب مضيئة بالذات الا القمر فانه من الشمس ^(٣) وعنصرى وهو العناصر بما فيها ويسمى العالم السفلى وعالم الكون والفساد ^(٤) والعناصر أربعة خفيفان النار

يكون في غاية البعد يجب ان يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الارض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تالياً في اللطافة والذي يلاصق الارض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر اكلامه وسيأتي ما في ذلك في التنبيهات

(١) قال الاصفهاني في شرح الطوالع : الاجسام ان لم يكن فيها تركيب قوى وطبائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبائع فهي المركبات كالثبات والحوان والبسائط كرية الشكل الخ (٢) قال في شرح الطوالع : لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها لان شأن الملون أن يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه وقته نظر راجعه ثمة — (٣) قال في الطوالع : وأما الكواكب فهي أجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده الخ (٤) قال أبو البقاء : الكون والفساد يطلق بالإشتراك على معنيين على صورة وزوال لاخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود : وفي شرح

والهواء ، وتقبلان الارض والماء. الاصح ان بعضها ليس أصلاً
لللباق وقيل النار وقيل الهواء وقيل الارض وقيل البخار

الطوالع : العناصر بأسرها كائنة وفاسدة يتقلب كل منها الى الآخر بان
يخلق صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والاقبال الى الملاصق
بلا وسط كاقبال الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يتجمد حجراً
وكاقبال الهواء ماء : وكاستحالة التراب نباتاً ثم صيرورته غذاء للحيوان
ثم تمثله جسماً حياً حساساً ثم عوده تراباً :

(تنبيهات) الاول : ما ذكره المصنف هو من مباحث الحكمة
الطبيعية الاولى والهيئة القديمة وقد نقض كثير من قواعد هذين الفين
من أساسها وشيدت على دعائم سواها فقد كان يرى من عهد ارسطو
أي من زمن ينيف عن الف سنة ان العالم مؤلف من أربع عناصر
يضاف اليها أربع كفيات وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة
وانه باتحاد هذه الكيفيات بالعناصر تنشأ الكائنات جمادها وحيوانها وبها
تتقوم امزجة الابدان وما يتصل بها من الصحة والمرض وان كل ذلك
جار تحت نظام الكواكب الى غير ذلك فأصبح المتأخرون يشندون
مثل هذا أو يحاولون تأويله ان امكن خذ لك مثالا منه : كتب بعض
محققهم ما مثاله : يطلق الكيمائيون اليوم لفظ العنصر على كل جسم
بسيط مما يقدر ان لا يشتمل الا على نوع واحد من المادة بحيث
لا يمكن تحليله ولهذا فانا طالما رأينا من يجهل الاوائل لتسميتهم الماء
عنصر ا حالة كونه كائنين متأخري الكيمائيين مركباً من الهدروجين

والاكسجين وكذلك الهواء والتراب فان الاول مزيج من الاكسجين والاذوت والثاني يشتمل على مواد شتى لا يمكن ردها الى تعريف جامع. وأما النار فليست من الجسم فى شئ، وانما هي حدث أو حالة خاصة لبعض الاجسام اذا عرّضت لحرارة شديدة الا أن هذا لا يثبت جهل تلك العقول الكيرة ولكنه يثبت قلة تدبر المستخفين بالحكمة القديمه .

اما مراد الاولين بالعناصر فهو معنى أوسع كثيرا وارفع عما نستعمله اليوم فانها كانت عندهم عبارة عن المواد الاصلية أو العوامل الاوّلئ التي تنشأ عنها جميع الموجودات فقد أطلقوا الضمير أولا على الماء والار وما العاملان الاصيلان المذان لابد منها لاتمام عمل الخلق ثم على التراب الذى منه جميع المواد الجامدة التي تتركب منها الاجسام وعلى الهواء الذى هو سبب الحياة المضوية وأعنى به التنفس والذي لولاه لكانت الارض كالعمر مجموع موادها مدة لا عملا ذا كائنات حية وكان وجهها قفرا مكسوا بالجليد اه وقد وجد كيماء يوهذا العصر بتحليلهم لاجسام (٦٥) عنصريا هي التي وجدت أولا والتي امكن اعتبارها بسيطة منها الاكسجين والهيدروجين والازوت والكربون والزنبيق والحديد والبلاطين والفضة والذهب والنحاس والقصدير وغير ذلك ثم وجدوا عدة اخرى من عناصرهى أقل وجودا من هذه بعض الغازات التي وجدت مركبة مع الهواء من مثل الارغون والنيون والكربتون وغيرها واذا اعتبرت كل عناصر الكيمياء الحديثة أجساما بسيطة فانها تقرب من المائة ولكنه الى الآن لم يقطع ببساطة شئ منها بل المرجح العكس وهو انه ليس هناك الا عنصر واحد هو

أصل جميعها ويراها بعضهم انه هو الهدروجين لانه أخف العناصر كلها وبالجمله فراد الاقدمين من العنصر ما كان أصلا للجسم من غير التفات الى قيد البساطة أو اعتبار التركيب واليوم يراد به الجسم البسيط المتماثل الاجزاء فافهم

(انثنيه الثانى) : الذى كان يراه القدماء فى الهيئة ومن بعدهم أن السماء قبة محيطة بالارض من كل جهاتها وان النجوم مركوزة فى سمكها والارض موضوعة فى مركزها وهي تدور حول الارض بكل ما هو مركوز فى سمكها من النجوم حتي قام من حقق ان الارض سيار كسائر النجوم السيارة وانها تدور معها حول الشمس وان دوران النجوم الثوابت حول الارض كل يوم ظاهرى لاحتقيقى ناتج من دوران الارض على محورها ثم اكتشف ناموس الجاذبية العامة وهو ان كل جسم مادي يجذب غيره بقوة مناسبة واتضح بهذا الناموس ان يوم كل حركات الاجرام السماوية فى الفضاء على ما فيها من التركيب وما يلحقها من الاضطراب الشدة ما بين الاجرام من الارتباط وقد بسطت هذه الاراء فى موضعها والله در من قال: كلما حاولنا التعمق فى اكتشاف اسرار الكون وعجائبه تزداد توغلا فى خفايا جديدة لاندرکها . ولما سئل بعض المشاهير عن سر الجاذبية أجاب : لا يحق للعلم الحالى أن يحاول كشف اسرارها فلننا نجهلها تماما ولا نعرف عنها شيئا . ولقد صدق من قال : كلما تقدم العلم يظهر من نواصى الماضى ما يبدو به فضل الحاضر ويخلد ذكره فلا يأمن عصرنا هذا بما اظهر من فساد اراء الفلسفة المتقادمة ووهن

حقائقها فليأتين زمن يظهر اعتساف هذا العصر فيها وينشر مطالوبه ما يثبت به ضعفه وفساد مذهب اليه من النظريات العلمية . وليس ذلك ببعيد مع ما هو معلوم من أن كثيراً من النظريات لا تزال في حيز التردد . وكثير من المسائل معاصرة لم يهتد بعد الى حقيقتها على أحد المبادئ العلمية المقررة ولا يزال حجاب الحفاء حتى حين : ولذا ترى المحققين أنفسهم يقولون اليوم انهم اطفال على شاطئ بحر العلم العظيم

(التنبية الثالث) وقع في كلام الزكشى تقسيم البسيط الى اثري . وهي الافلاك وجاء في شرح القاموس للزبيدي نقلاً عن شيخه ان الاثير هو الفلك التاسع الاعظم الحاكم على كل الافلاك لانه يؤثر في غيره كذا قاله ، واشترنا الى أن للمتأخرين تحقيقاً آخر قالوا : الاجسام مشكلة من الذرات المجتمعة يتخللها خلاء يدعي بالمسام وهذه المسام الغير المحسوسة ليست خلاء محضا بل يقدرون أنها مملوءة بشيء وهو سيال رقيق لطيف مرن لا وزن له ويدعونه بالاثير وهو نافذ في جميع الاجسام مسبب للحرارة والنور والكهرباء . ثم الجسم ان لم يكن محلله بالوسائط الفنية يدعي عنصراً أو جسماً بسيطاً وما تركب من هذه العناصر على اختلافها جسماً ومقداراً يسمى جسماً مركباً . والتحليل تفريق الجسم تحت مؤثرات مختلفة الى اقسام متباينة الاوصاف والخواص كالماء في تحليله الى جسيمين غازيين أحدهما يدعي اوكسجين والاخر أيدروجين . وهما مختلفان فالاول يحرق ولا يحترق والثاني عكسه وكذلك وزنها مختلف . والتركيب جمع اقسام متباينة وجعلها جسماً آخر مغالفاً لكل

❖ فصل ❖

الجدل مطلوب شرعاً^(١) وهو شريعة وضعت لظهور
وضبط المناط ولهذا يجب على السائل الالتئام الى مذهب ما^(٢)
قال ابن فورك ولا يجوز ان يكون السؤال عاماً والجواب

منها على حدة (١) لقوله تعالى : « وجادلهم بالتي هي أحسن » بل سماه
تعالى مع الزائفين : جهاداً فقال تعالى : « وجاهدوهم به جهاداً كبيراً »
بل زاد في الاهتمام به والعناية بالتشديد فيه ان أمر ان يكون بسبيل عظيم
لا يمل صاحبه ولا يفتر المتصدى له ولا يهاب الصدع به وتشدد في الله
به ويستفرغ جهده ومجهوده ويتخذ ما أمكنه هجيراً ومقصوده كما يفيد
قوله تعالى : « كبيراً » وقد ذهب كثير الى ان القام بالجدل فرض كفاية
بين قوم لا أثر للشبه الفاسدة فيهم وفرض عين اذا انتشرت بينهم^(٣)
لينحصر البحث في اصول معروفة يسهل الاستناد اليها وحج الخصم بها
اذا كان البحث مذهبياً واما اذا كان بسبيل عام فتمه حضرة الاطلاق ،
وجولان الفكر في حرية السباق الأخذ بناصية الحق واعتناق الصدق
واعتاق الوهم عن الرق وقد كان للجدل في القرون المتقدمة دولة . ايام
كن للنزاع بين الطوائف الاسلامية صولة . وقد نفي الغزالي في احبائه
عليهم ذاك الحال . وما أنضى اليه من سوء المآل اذ كان كل يريد أن
يشب الآخر ليسكته لان يقعه على الحقيقة فيقنعه وقد ذكر رحمه الله

بيان محك طلب الحق من قصد الغلبة والمماراة شروطا وعلامات ثمانية
 (جاء في الثالث منها) ان يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي
 أو أبي حنيفة وغيرها حتى اذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك
 مناوئاق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له كما كان يفعل الصحابة رضي الله
 عنهم والأئمة فاما من ليس له رتبة الاجتهاد وانما يفتي فيما يسأل عنه فلا
 عن مذهب صاحبه فلو ظهر له ضعف مذهب لم يجوز له أن يتركه فأي
 فائدة له في المناظرة ومذهبه معوم وليس له التئوى بغيره وما يشكل
 عليه يلزمه أن يقول : لعل عند صاحب مذهبي جوابا عن هذا فاني
 لست مستقلا بالاجتهاد في أصل الشرع . (وجاء في السادس) ان يكون
 في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين ان تظهر الضالة على يده او
 على يد من يعاونه ويرى رفيقه معينا لا خصما ويشكره اذا عرّفه الخطأ
 وأظهر له الحق كما لو أخذ طريقا في طلب ضالته فينبه صاحبه على ضالته
 في طريق آخر كان يشكره ولا يذمه وكان يكرمه ويفرح به فهكذا كانت
 مشاورات الصحابة رضي الله عنهم حتى ان امرأة ردت على عمر ونبهته
 على الحق وهو في خطبته على ملاء من الناس فقال أصابت امرأة وأخطأ
 رجل .

(وجاء في السابع) أن لا يمنع معينه في النظر من الانتقال من دليل الي
 دليل ومن إشكال الي إشكال فهكذا كانت مناظرات السلف وأن يخرج
 من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فما له ولقوله هذا لا يلزمني ذكره
 وهذا يناقض كلامك الاول فلا يقبل منك فان الرجوع الى الحق أبدا

خاصا : ويسمى الرص^(١) والمختار جوازاه. والمساعدى الفروع
 السمعيات . ثم إما ان يكون متفقا عليه فيصح الاستناد اليه
 أو مختلفا فيه فان كان مقولا به من جهة المعارض ممنوعا من
 جهة المستدل كالمفهوم لا يحتج به الحنفى على الشافى والشافى
 عليه بالمرسل فهو الممتنع . واما العكس كالمفهوم يحتج به الشافى

يكون مناقضا للباطل ويجب قبوله . فتفحص عن مشاورات الصحابة
 ومفاوضات السلف رضى الله عنهم هل سمعت فيها ما يضاهاى هذا الجنس
 وهل منع احد من الانتقال من دليل الى دليل ومن قياس الى اثر ومن
 خبر الى آية بل جميع مناظراتهم من هذا الجنس اذ كانوا يذكرون كل
 ما يخطر لهم كما يخطر وكانوا ينظرون فيه اه وفصول المناظرة من الباب
 الرابع من أول الاحياء جديدة بالمطالعة كلها فانها من مباحث المهمة وكان
 للأمة المتقدمين عناية بهذا الفن وربما ضموه الى الأصول فى مؤلف
 واحد كما فعل صفى الدين البغدادى فى كتابه تحقيق الامل فى فنى الاصول
 والجدل ويمر بالنقبة عن تراجم أو تلك الاخبار التنويه بطول باعهم فيه
 علما وتأليفا . وحذا يوم يذكر فيه مؤلفاتهم فيه فقد أصبحت نسيانسيا
 وما فى الايدى منه فهو أسلوب آخر حذا فيه المتأخرون حذو ما ابتدأوا لونه
 بينهم . وفى كل بركة وخبر ولزم المرشد والمريد الدائبان على ما ينفع وبفيد
 (١) قال (ز) أى الصد فكان المحيب صد السائل بما لا يفيد وفى نسخة
 الرض بالمعجزة أى الدق فكان المحيب دق السائل كذلك اه بحروفه

على الحق في ذهاب ثالثها المختار ان كان لا مأخذ لها سواء
جازوا لا فغيره

❖ فصل ❖

امهات المطالب أربعة^(١) هل ولما وما وأي فاما هل فيطلب
بها اصل الوجود أو وصفه^(٢) وأما ما فيطلب بها شرح اللفظ
والتمييز والحقيقة^(٣) وأما لما فيطلب بها اصل الدليل وبيان

(١) أوضح الغزالي عليه الرحمة هذا البحث في محك النظر
بما لا يستغنى عن غرره قال في محك الحد : ذكرنا أن أحد قسمي الادراك
وهو العلم بالمفردات لا ينال الا بالحد . والحد يذكر جواباً عن سؤال
في المحاورات . ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال بل عن بعضه .
والسؤال طلب . وله لاحالة مطلب وصيغة . والصنيع والمطالب كثيرة .
ولكن امهات المطالب أربع اه (٢) أي فطلبها أمران مثال الأول
هل زيد موجود والثاني هل زيد قائم (٣) فطلبها على ثلاثة الاول :
شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار ما العقار فيقال له الحجر اذا
كان يعرف الحجر ويسمى تعريفاً لفظياً لان السائل لا يطلب الا شرح
اللفظ ، الثاني : ان يطلب لفظاً يميزاً يتميز به المسؤول عن غيره بذكر
عوارضه ولوازمه بدون تعرض لذاتيته كقول القائل ما الحجر مردياً
تمييزه برسمه فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستجبل الى الحوضه .

دلالته^(٤) وأما أي فيطلب بها تمييز تفصيل . اعرف جملة عن غيره^(٥)

وأما مطلب كيف وابن ومتى وغيرها^(٦) فداخل في مطلب هل

ويحفظ في الدن ويسمى تعريفاً رسمياً لأنه طلب مترسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء . والثالث طلبه بحقيقته كان يقال : ما الحمر فيقال شراب مسكر مختصر من العنب فيكون ذلك كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية ويسمى حداً حقيقياً اذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيء^(٤) فطلبها على وجهين الأول عن دليل الشيء أي علته كان يقال : لم حرم الحمر فيقال لا سكارها . أو عن بيان دلالتة عن المطلوب كان يقال : لم كان الاسكار علة لتحريم الحمر فيقال لا ذهابه العقل المطلوب حفظه . قال الفزالي : مطلب «لم» سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان . قال (ز) واعلم ان مطلب «ما» بمعناها الاول متقدم على مطلب «هل» بمعنىة لان مالا يعرف معناه لا يطلب وجوده ولا وصفه . ومطلوبها الثاني والثالث متأخر عن مطلب «هل» بمعناها الاول لا مالا يعرف وجوده لا يطلب تمييزه ولا ماهيته . و«هل» بمعناها الاول متوسطة بين المائتين متأخرة عنهما بمعناها الثاني فبعض الاشياء يستدعي أولاً فهم معناه ثم طلب وجوده ثم طلب معرفته بمخاصته أو حقيقته ثم طلب وصفه ثم طلب لميته بمعنىها^(٥) قال الفزالي : مطلب «أي» تمييز ما عرف جملة عما اختلط به كما اذا قيل ما الشجر فقلت انه جسم فيبني أن يقال أي جسم هو فنقول هو نام : والمميز أعم من ان يكون ذاتياً أو عرضياً ولذا كان السؤال عنها منحصرأ في الفصل والخاصة^(٦) أي من صيغ السؤال كمن ومنكم

﴿ فصل ﴾

السبب : ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه المدم
لذاته . وهو اما قولى يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ عند
الاشعري والحدائق من الشافعية سواء استقل به ^(١) المتكلم
كالابراء والعتق والطلاق والرجعة فتقرن الحرية بالراء من
قوله : أنت حر والطلاق بالقاف من أنت طالق أم لم يستقل
به كالمأوضات ^(٢) وغيرها ^(٣) على الاصح ^(٤) ونقل الرافعي
عن الاكثر ثبوت الحكم عقب اللفظ

واما فعلي فيقرن حكمه به كقتل الكافر ^(٥) يقرن به
استحقاق السلب ، وقد يتقدم الحكم على السبب في الامور

وانى فداخل في مطلب هل المطلوب به صفة الموجود فيطلب بكيف
حاله وبأين مكانه وبمى زمانه وبالبقية ما ساسبها

(١) أى بانقول (٢) من بيع وخاع (٣) كبة ووصية (٤) مقابله
ما للرافعي بعد من ثبوت حكم السبب القولي عقب اللفظ استقل به المتكلم
أم لا (٥) أى فى الجهاد والسلب (بفتحين) ما على المقتول من سلاح
وثياب وغيرها وهو فعل بمعنى مفعول وفى الحديث « من قتل قتيلا فله

التقديرية كالدية تورث عن القتل (٦)

والشرط ما يلزم من عدمه المدم ولا يلزم من وجوده وجود
ولا عدم لذاته وهو على أربعة أقسام : عقى كالحياة للعالم وشرعي
كالطهارة للصلاة ولغوى كدخول الدار لوقوع الطلاق وعادى
كالغذاء للحيوان . والاخير ان من قبيل الاسباب (٧)

والمانع عكس الشرط وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم
كالأبوة تمنع القصاص (٨) وكلها من احكام خطاب الوضع (٩)
وهو اما ان يمنع فى الابتداء والدوام كالكفر والحدث فى العباداة
والرضاع فى النكاح . واما ان يمنع فى الابتداء لافى الدوام كالأحرام
يمنع ابتداء النكاح لادوامه وكذلك أمن العنت (١٠) فى نكاح

سله : (٦) بقدر دخولها فى ملك القاتل قبيل آخر حزه من حياته
والا لم تنفذ فيها وصاياه وديونه (٧) أى لامن قبيل الشروط لانطاق
تعريف السبب عليهما ولو مثل للغوى بقوله : ان دخلت الدار فانت
طالق وللماضى بالنطفة فى الرحم للولادة ثم له (٨) أى فى قتل الاب
ولده (٩) المراد بالوضع الجعل أى جمعه تعالى ما ذكر شرطاً أو سبباً
الحى بخطابه وكلامه ويقابله خطاب التكليف وهو المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير (١٠) أى الزنا فان الامن منه يمنع ابتداء نكاح
الريقة فراراً من رق ولده ولا يمنع النكاح ابداً

الامة . واما عكسه فكدخل المسلم في ملك الكافر (١)

❖ فصل ❖

قالت المتكلمون : يعرف الشيء بامور ثلاثة باناره
كالاستدلال بالمصنوع على الصانع (٢) وبحسب ذاته المخصوصه

(١) بخو رد بسبب قانه لا يمنع ابتداءه ولكن يمنع استدامته ولذلك
ترفع يده عنه ويزال ملكه له (٢) كما قال الاعرابي : البرة تدل على
البير واثر الاقدام على المسير افسها ذات ابراج وأرض ذات فجاج لاتدلان
على اللطف الخير ، وهذا الاستدلال سماء الحكيم بن رشد في مناهج
الادلة طريق الغاية قال : وهي احدى الطرق الدالة على وجود الخالق
تعالى وذلك انه كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس فرآه قد
وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة
في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير
ذلك الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك
المنفعة . علم على القطع ان لذلك الشيء صانعاً صنعه ولذلك وافق شكله
ووضعه وقدره تلك المنفعة وانه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك
الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه اذا رأي انسان حجراً
موجوداً على الارض فوجد شكله بصفة يتأني منها الجلوس ووجد أيضاً
وضعه كذلك وقدره علم ان ذلك الحجر انما صنعه صانع وهو الذي وضعه
كذلك وقدره في ذلك المكان . واما متى لم يشاهد شيئاً من هذه الموافقة

للجلوس فانه يقطع ان وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير ان يحمله هناك فاعل كذلك الامر في العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو احتل شئ من هذه الحلقة والبنية لاحتل وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عز وجل وعلم على القطع ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن ان توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فاما ان هذا النوع من الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك ان مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع (احدهما) ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا

(والاصل الثاني) ان كل ما يوجد موافقاً في جميع اجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الاصلين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعا وذلك أن دلالة العناية تدل على الامرين مما ولذلك كانت اشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع واما

(٣) وبالمشاهدة والبارى تعالى يعرف بالاول والثالث عندنا
قطعا وفي الثاني خلاف جوزه المتكلمون ومنعه الامام والفزالي
(١) والحكما

ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز ذلك
يظهر من غير مائة من الايات التي يذكر فيها بدء الخلق انتهى (٣) اي
بالاحاطة بكنهه ومعرفة حقيقته:

(١) ننقل من كلامه ما قاله في المقصد الاسف شرح الاسماء الحسنى
في الفصل الرابع من اوائله قال بعد ان ساق نفى المشابهة بين العبد وبين
الحق تعالى : والخاصية الالهية ان الموجود الواجب الوجود بذاته التي
عنها يوجد كل ما في الامكان وجوده على احسن وجوه النظام والكمال
وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتة (ثم قال) والخاصية الالهية
لست الا الله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور ان يعرفها الا
هو فاذا الحق ما قاله الجنييد رحمه الله تعالى : « لا يعرف الله الا الله
تعالى » ولذلك لم يعط أجل خلقه الا اسما حجب به فقال « سبحانه اسم
ربك الاعلى » (ثم قال) والخلق لم يعرفوا الاحتياج هذا العالم المنظوم المحكم
الى صانع مدبر حتى عالم قدير . وهذه المعرفة لها طرفان : أحدهما يتعلق
بالعالم ومعلومه احتياجه الى مدبر . والآخر يتعلق بالله تعالى ومعلومه
اسام مشتقة من صفات غير داخلية في حقيقة الذات وماهيتها انتهى ومنه
يعلم سر الامر بتسييح الاسم في قوله تعالى « سبحانه اسم ربك الاعلى »

(٢) قالوا ومن ثم عدل موسى صلى الله عليه وسلم عن سؤال فرعون

فان اسمه هو ما يعرف به ويتوجه به اليه وهو تعالى انما يعرف باسمائه
الحسنى فايثار الاسم على الذات اشارة الى استيقاف العقل عنده والحظر
عليه ان يتجاوز بثمره ما بعده ، وفي الحديث « تفكروا في خالق الله
ولا تفكروا في ذات الله » وقد روي بوجود عديدة وقد اشار أمير
المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان هذا عقد الراسخين حيث قال فيما
روى عنه : هم الذين اغناهم عن اقتحام السدود المضروبة دون الغيوب ، الاقرار
بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب ، فمدح الله اعترافهم بالمعجز
عن تناول ما لم يحيطوا به علماً ، وسمي تركهم التعمق فيما لم يكلفهم
البحث عن كنهه رسوخاً ثم قال : فاقصر على ذلك ، ولا تقدر عظمة الله
سبحانه على قدر عقلك ، فتكون من الهالكين . هو الفادر الذي اذا ارتمت
الاولهام لتدرك منقطع قدرته ؛ وحاول الفكر المبرأ من خطرات الوسواس
ان يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته ، وتولط القلوب اليه لتجري
في كيفية صفاته ، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات
لتناول علم ذاته ، ردعها وهي تجوب مهاوى سدق الغيوب منخلفة اليه
سبحانه ، فرجعت اذ جبهت معترفة بأن لا ينال بمجور الاعتساف كنهه
معرفته ، ولا تخطر ببال اولى الرويات خاطرة من تقدير جلال عزته ،
ولابن ابي الحديد في تأييده ما تحذر مراجعته (٢) قال الفارابي في
التعليقات : الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لانعرف

بما من الحقيقة ^(١) فاجابه بالصفة تنبها على ان حق السؤال
ان يكون فيها . وتوقف القاضى وقال الجنيد : والله ما عرف
الله الا الله

منها الا الحواص والوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل
واحد منها الدالة على حقيقته . وفي موضع آخر : لما كان الانسان
لا يمكن ان يدرك حقائق الاشياء لا سبب البسائط منها بل انما يدرك لازما
أو خاصه من خواصها وما كان الاول أبسط الاشياء كان غاية ما يمكن
ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو أخص لو زمه
الا انا لا نستجيز اطلاق البسيط على القديم تعالى اذ لم يرد التمرع به وان
يكن للحكماء معنى حسن فيه

(١) اى فى قوله تعالى « قال فرعون وما رب العالمين » فاجابه
موسى بالصفة « قال » رب السموات والارض وما بينهما . وكذلك الخليل
عليه السلام فى محاجة الكافر حين قال له « ربى الذى يحيى ويميت » واختار
الحكيم ابن رشد رحمه الله الايجاب من بين صفاته سبحانه بالنور حيث
قال فى كتاب مناهج الادلة فى عقائد الملة : (فان قال قائل) فاذ لم يصح
النسب للجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجاب به فى
جواب ما هو فان هذا السؤال طبيعى للانسان وليس يقدر ان ينفك
عنه ولذلك ليس بقطع الجمهور ان يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به
انه لا ماهية له لان مالا ماهية له لا ذات له (قلنا) الواجب فى ذلك ان

﴿ فصل ﴾

قالت الحكماء : تقدم الشيء على غيره منحصر في خمسة اقسام ، احدها التقدم بالعلية كتقدم حركة الاصبع على حركة

يحجاب بجواب الشرع فيقال له انه نور فانه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته فقال تعالى « الله نور السموات والارض » وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك قال : نور اني أراه ، وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها. وفي كتاب مسلم : ان لله حجاباً من نور لو كشف لاحرق سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره الخ ما ذكره رحمه الله وكانت استدركت عليه ان افاض ان يقول على دعواه رحمه الله الوجوب : انه وقع هذا السؤال من فرعون وان موسى عليه السلام اجابه بغير صفة النور مما يدل على ان غيرها ان لم يكن أحق فلا أقل من مساواته لها ارشادا الى ان القصد في هذا المقام الرهيب الجواب بالصفات العليا والاسماء الحسني فاني يتم الوجوب والله اعلم ثم رأيت لابن حزم مثل ذلك حيث قال في الكلام في الماهية : لا جواب لمن سأل ما هو الباري الا ما أجاب به موسى عليه السلام اذ سأل فرعون لان الله تعالى حمد

الخام ، الثاني بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ^(٢) الثالث
 بالزمان كتقدم الاب على الابن ، الرابع بالرتبة اما حسا ^(٣)
 أو فعلا كتقدم الجنس على النوع . الخامس بالشرف كتقدم
 العالم على المتمم

❖ فصل ❖

اركان الدين ثلاثة : الايمان والاسلام والاحسان لحديث
 جبريل عليه السلام ، الاول الايمان وهو عند الاشعري واني

 ذلك منه وصدق فيه ولو لم يكن جواباً صحيحاً لا نقص فيه لما حمده تعالي
 ثم قال : ههنا نقف ولا ننام اكثر ولا ههنا شيء غير هذا الا ما علمنا
 ربنا من سائر اسمائه اه فالحمد لله على الموافقة ^(٢) ضابط التقديم الطبيي
 هون كون الشيء الذي لا يمكن ان يوجد آخر الا وهو موجود وقد
 يمكن ان يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجوداً وان لا يكون
 المتقدم علة للمتأخر فالحتاج اليه ان يستقل بتحصيل المحتاج كان متقدما
 عليه تقدما بالعلة وان لم يستقل بذلك كان متقدما عليه تقدما بالطبع ^(٣)
 طبعا كتقدم الرأس على الرقبة أو وصفاً كتقدم الامام على المأموم .
 والعقل على طبيي كتقدم الجنس على النوع أو وضي كتقدم بعض المسائل
 على بعض . وبعد فهذا الفصل كان يجدر تقديمه على ما قبله ووصل ذلك
 بالآتي لما بينهما من المناسبة :

حنيفة تصديق القلب ^(١) والاعمال وصفه لاجزؤه مكملات له، والجمهور على انه التصديق مع العمل ^(٢) وفي زباده ونقصانه مذاهب ثالثها التفصيل بين الانبياء والملائكة فزيد ولا ينقص - وبين من عدام فزيد فيه وينقص، وعن مالك انه يزيد ولا ينقص، والخلاف ملتبس على ان الايمان هل هو اطاعات فيعلمها او التصديق فلا ^(٣) قال ابو القاسم الانصارى : ومما

(١) المشهور عن الحنفية عليهم الرحمة والرضوان ان الايمان هو الاقرار والتصديق بمعنى ان الاقرار شطر منه ركن داخل فيه كما في بحر الكلام للذهبي وذهب الاناعرة الى ان الطلق من القادر شرطي الايمان خارج عن ماهيته التي هي التصديق كما في نظم الفرائد (٢) هذا هو القول المنصور اعني انه تصديق الجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد برهن عليه الامام ابن حزم في الملل والنحل بما لا يستغنى عن مراجعته ولا يرد على هذا عطف العمل عليه في كثير من الايات لانه معه كالعقير والمسكين اذا اجتمعا انفردا واذا انفردا اجتمعا (٣) اى لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو يتنافى اليقين لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول بهو الجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان لذاته قوة وضعفا والالزم ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول

يؤثر في نفسه كثرة الزلات (٤) فانها تكسب القلب ريتا
 « كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون »

ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن لمي ، والنصوص دالة على قبوله
 لها كذا في المواقف ، وقد جود الكلام في ذلك حجة الاسلام الفزالي
 في الاحياء فاجاد ومن كلامه : اذا تركنا المداينة ولم نكثر بتشعب من شعب
 وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال . ثم اوضح تفاوت الايمان في اطلاقاته
 الثلاث وقال بعد : الامر اليقيني الذي لاشك فيه يختلف طمأنينة النفس
 اليه فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين اكثر من الواحد كطمانيتها الى
 ان العالم مصنوع حادث وان كان لاشك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف
 في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها ثم قال فقد ظهر في
 جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان وتقصانه حق وكيف
 لا وفي الاخبار : انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
 ايمان . وفي رواية من قال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديرها ان كان
 ما في القلب لا يتفاوت اه (٤) وذلك ان لكل عمل من الاعمال البدنية
 تأثيرا في النفس فما كان من باب الطاعات فله تأثير في تنوير النفس وتطهيرها
 من دنس الشهوات وبقدر زيتها يزداد مقدار التأثير والتنوير وكذلك
 لكل عمل من الاعمال السيئة قدر معين من التأثير في اظلام جوهر
 النفس وتكثيفها وتكديرها فاذا تضاعفت ازداد مقدار التأثير فاصبحت
 ملكات رديئة راسخة يتعذر محوها قال الصدر الشيرازي في الحكمة

التمالية ان انقول واقفل ما دام وجودهما في اكون الحركات ومواد
المكونات فلاحظ لها من البقاء والثبات ولكن فعل فعلاً أو تكلم بقول
يظهر منه أثر في نفسه وحالة قاييه تبقى زمانا واذا تكررت الافاھيل
والاقاويل استحكمت الانار في النفس فصارت الاحوال ملكات اذ الفرق
بين الملكة والحال بالشدّة والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدى الى
حصول صورة جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في
الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية النفسانية اذا
اشتدت صارت ملكة راسخة أى صورة نفسانية هي مبدأ آثار مختصة
بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل . ثم
قال : وهذه الهيئة الراسخة في النفس الممثلة لها يوم القيامة هي التي تسمى
في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان في جاني
الخبر والشتم والمسمي امر واحد في الحقيقة لان الحق عندنا ان الملكات
النفسية تصير صوراً جوهرية وذواتاً قائمة فعالة في النفس تنما وتغذيها
ولولم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجهر ما بقي ابد الآباد لم يكن
خلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابدان منشأ الثواب
والعذاب لو كان نفس العمل أو القول — وهما امران زائلان يلزم بقاء
المعلول مع زوال العلة المقتضية وذلك غير صحيح الفعل الجسماني الواقع
في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في ازمنا غير متناهية
وقد قال تعالى (وما ربك بظلام لاميد) وانما يخلد اهل الجنة في الجنة

ويصح عندنا أنا مؤمن أن شاء الله لا على الشك بل
باعتبار المآل ^(١) فإن الإيمان ثابت في الحال قطعا ولكن الذي
هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافاة وهو الذي ورد عليه

واحد النار في النار بالثبات في ذات الرسوخ في الملكات اهـ لمخصا (١) قال
الطوسي في نقد المحصل : المعزلة ومن تبهم يقولون اليقين لا يحتمل انشك
والزوال فقول القائل أنا مؤمن أن شاء الله لا يصح الا عند الشك او خوف
الزوال وما يوم احدهما لا يجوز أن يقال للتبرك اهـ واحاب غيرهم من
تسويغ ذلك بوجود ذكر الغزالي في احيائه منها اربعة (الاول) مذكرو
المصنف وهو الخوف من الختم لان الإيمان موقوف على سلامة الاخرة
ولوسائل الصائم ضحوة النهار عن صحة صومه فقال أنا صائم قطعا فلو
اخطأ في أثناء نهاره بمد ذلك لتبين كذبه اذ كان الصحة موقفة على التمام
ألى غروب الشمس وكما ان النهار ميقات تمام الصوم قائم ميقات تمام
صحة الإيمان ووصفه بالصحة آخره بنا على الاستصحاب وهو مشكوك
فيه (الوجه الثاني) إن معناه أنا مؤمن حقا أن شاء الله اذ قال تعالى لقوم
مخصوصين « ارايتك هم المؤمنون حقا » فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا
الى الشك في كمال الإيمان لا في اصله وهل إنسان شاك في كمال إيمانه (لوجه
الثالث) التاديب يذكره تعالى في كل حال واحاله الامور كلها الى مشيئته
تعالى وقد قال سبحانه « لدخان المسجد الحرام انشاء الله آمين »
وكان عالما بانهم يدخلون لاحاله وانه شاء ولكن القصد تعليم ذلك ولذا

كان النبي عليه الصلاة والسلام متأدباً بها في كل ما ينجر عنه معلوماً أو مشكوكاً (الوجه الرابع) الاحتراز من الجزم خيفة تزكية النفس قال تعالى « فلا تزكوا أنفسكم » وهذه الواجهة ذكرها الغزالي في الأحياء لخصناها منه ، وقال الامام ابن حزم رضى الله عنه في الملل والنحل : اختلف الناس في قول المسلم : أنا مؤمن : فروينا عن ابن مسعود وجماعة من أصحابه الأفاضل ومن يمدّه من الفقهاء أنه كره ذلك وكان يقول أنا مؤمن ان شاء الله وقال بعضهم : آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله وكانوا يقولون : من قال أنا مؤمن فليقل أنه من أهل الجنة : قال ابن حزم والقول عندنا في هذه المسئلة ان هذه صفة يعلمها المرء من نفسه فان كان يدري أنه مصدق بالله عز وجل وبمحمد صلى الله عليه وسلم وبكل ما أتى به وأنه يقر به - أنه بكل ذلك فواجب عليه ان يتروى بذلك كما امر تعالى في قوله « وأما بنعمة ربك فحدث » ولا نعمة اوكد ولا افضل ولا اولى بالشكر من نعمة الاسلام فواجب عليه أن يقول أنا مؤمن مسلم قطعاً عند الله تعالى في وقتي هذا ولا فرق بين قوله أنا مؤمن مسلم وبين قوله أنا أسود أو أنا ابيض وهكذا سائر صفاته التي لا يشك فيها وليس هذا من باب الامتداح والعجب في شيء ، لانه فرض عليه ان يحقن دمه بشهادة التوحيد . وقول ابن مسعود عندنا صحيح لان الاسلام والايمان اسمان منقولان عن موضوعهما في اللغة الى جميع البر والطاعات فامنع منع ابن مسعود من القول بأنه مسلم مؤمن على معنى أنه مستوف للجميع الطاعات وهذا صحيح ومن ادعى لنفسه هذا فقد كذب بلا شك وما منع

الاستثناء فالمسئلة من فروع الموفاة (١) ويجب الايمان بستة
اشياء : احدها بالله سبحانه وتعالى وصفاته وهى عند الاشعري
مجموعة في قول الشاطبي رحمه الله تعالى

رضى الله عنه من ان يقول المرء : اني مؤمن بمعنى مصدق كيف وهو
يقول « قل آمنت بالله ورسله » أي صدقت وأما من قال نقلت منك
في الجنة فالجواب اننا نقول : ان متنا على ما نحن عليه الى ان فلا بد لنا
من الجنة بلا شك وبرهان ذلك انه قد صرح من نصوص القرآن والسنة
والاجماع ان من آمن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وبكل ما جاء به
ولم يأت بما هو كفر فانه في الجنة الا اننا لا ندرى ما يفعل بنا في
الدنيا ولا نأمن مكر الله تعالى ولا اضلاله ولا كيد الشيطان ولا ندرى
ماذا نكسب غدا ونعوذ بالله من الخذلان اهـ

(١) فالاشعري يقول به ويظهر ذلك على مذهبه وغيره ان أراد
بالنظر الى الحائمه فسلم وان أراد بالنظر الى الحال فلا يجوز الاستثناء
وما أحسن ما قال السعد : انه لا خلاف بين الفريقين في المعنى لانه ان
اريد بالايمان مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب
عليه من النجاة والتمتات فهو في مشيئته تعالى ولا قطع بحصوله في الحال
فن قطع بالحصول أراد الاول ومن علق أراد الثاني اهـ وتقدم توجيه
ابن حزم للوجهين بما يدفع الخلاف أيضاً . والموافاة بمعنى الوفاة أى
الموت تعبير لبعض المتكلمين يقولون ان بقاء الايمان الى الوفاة عليه

حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى
ونفي القاضي وامام الحرمين البقاء وقال باق بنفسه لا بقاء
زائد عليه وإلا يلزم التسلسل وامتنع امتنا من اطلاق لفظ الغير
على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات (٢) وصفات الذات
قدومه قائمة بها ، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بها كالرزق
والاحياء والامانة . وقالت الحنفية : للكل قديم (٣) وهو

يسمى ايمان الموافاة أى الذى يوافق العبد عليه أى يأتى منصفاً به آخر
حياته وأول منازل آخرته كما فى شرح المسامرة وقد بسط بحث الموافاة
الامام ابن حزم فى آخر كتاب الملل فانظره (٢) أى ذاته تعالى فيقال
فى الصفة مع الصفة أو مع ذاته تعالى لاعتين ولاغير اه «ز» وفى المسئلة
مذاهب قال الدواني : لاختلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء فى كونه
تعالى طاملاً قادراً مريداً متكلاً وهكذا فى سائر صفاته ولكنهم تحالفوا
فى كون الصفات عين ذاته أو غيره أولاً هو ولا غيره فذهب المعتزلة
والفلاسفة الى الاول وجهور المتكلمين الى الثانى والاشعري الى الثالث
ثم قال وهذه المسئلة ليست من الاصول التى يتعاق بها تكفير أحد الطرفين
ثم قال : ولا أرى بأساً فى اعتقاد أحد طرفى النفي والاثبات فى هذه
المسئلة اه ملخصاً وبسطها فى ورقات فانظر (٣) اما فى صفات الذات
فظاهر واما فى صفات الفعل فلرجوعها الى صفة التكوين وهو قديم

سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار (٤) لا بالذات خلافاً للفلاسفة
ومن ثم قالوا بقديم العالم وبجواز حوادث لا أول لها
والكلام قديم خلافاً للمعتزلة، والقرآن ان اريد به المقروء
فهو النفسى كقولنا: القرآن كلام الله تعالى قديم غير مخلوق،
وان اريد به القراءة (١) كقولنا قراءة القرآن او كقولنا محرم على
المحدث مسه فالمراد الدلالة على كلام الله تعالى فيكون حادثاً
والخشوية جعلوا القراءة المقروء (٢)

وعند الاشاعرة حادث لانه لا يتصور بدون المكون (٤) لانه يجب له
العلم والارادة والقدرة وثبت هذه الصفات الثلاث يستلزم بالضرورة
ثبوت الاختيار اذ لا معنى له الا اصدار الاثر بالقدرة على مقتضى العلم
وعلى حكم لارادة فهو الفاعل المختار ليس من أفعاله ولا من تصرفه في
خلقه ما يصدر عنه بالعلية المحضة والالتزام الوجودي بدون شعور
ولا ارادة تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

(١) أي التي هي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي كان ابتداءه
بعد ان كان تاركاً له وهذا التفصيل مشهور عن الاشاعرة قالوا كلامه
تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته
ويسمى الكلام النفسى وهو مدلول الكلام اللفظي المارك من الحروف
وهو قديم (٢) أي فقالوا بقديم الحروف والاصوات من اقارئين ولما

وقد فرق الامام احمد رحمه الله بينهما في البيهقي والقاضى
 وغيرهما عنه انه قال : من قال لنطلى بالقرآن مخلوق فهو وجهى
 او غير مخلوق فقد رى . قال القاضى : وهو يدل على امامته في
 هذا العلم لان الجمهى قائل بمخلق القرآن والقدرى بمخلق العبد
 أفعاله وقال البيهقي بل اشار الى السكوت عن هذه المسئلة

كان هذا المذهب مفترى على الحنابلة رضى الله عنهم كما سنبينه أراد أن
 يبرىء الامام احمد عن ذهابه الى ذلك فآثره هذه الجملة وما قاله
 البيهقي في المراد من هذه الجملة هو الظاهر كأن الامام رضى الله عنه رأي
 من لورع أن لا ينفوه بما لم يتفوه به السلف اذ لم يقولوا مخدق ولا غير
 مخلوق وانما حدث هذا الكلام لما تار علم الكلام وغلب قول مخلوق على
 الجمهى وغير مخلوق على القدرى لانه يقول بأن فعل العبد غير مخلوق
 لله فما أحب موافقة الفريقين بل رأى السكوت اصون ثم رأيت ما يؤيده
 في عقيدة الواسطى الشانعي ابن شيخ الحرمين قال ما مثاله : فكلام الله
 كما يابق به وصوته كما يليق به ولا ننفي الحرف والصوت عن كلامه
 سبحانه لافقارهما لنا الى الجوارح والاهوات فانهما في جناب الحق لا يفتقران
 الى ذلك « قال » وهذا ينشرح له الصدر ويستريح الانسان به من التعسف
 والتكلف بقوله هذا عبارة عن ذلك « ثم قال » فان قيل هذا الذى
 يقرأه القارئ هو عين قراءة الله وعين تكلمه هو قلنا لا بل القارئ
 يؤدى كلام الله والكلام انما ينسب الى من قاله مبتدئاً لا الى من قاله

مؤيداً مبلغاً ولفظ القارئ في غير القرآن مخلوق وفي القرآن لا يتميز
 اللفظ المؤدى عن الكلام المؤدى عنه ولهذا منع السلف عن قول :
 لفظى بالقرآن مخلوق لانه لا يتميز كما منعوا عن قول : لفظى بالقرآن غير
 مخلوق فان لفظ المبد في غير التلاوة مخلوق وفي التلاوة مسكوت عنه
 كيلا يؤدى الكلام في ذلك الى القول بخلق القرآن . وما أمر السلف
 بالسكوت عنه يجب السكوت عنه اه كلامه . وقال ابن حزم في الملل فان
 سأل سائل عن اللفظ بالقرآن قلنا له سوائك هذا يقتضى ان اللفظ
 المسموع هو غير القرآن وهذا باطل بل اللفظ المسموع هو انقرآن
 نفسه وهو كلام لله عز وجل نفسه كما قال تعالى . حتي يسمع كلام الله
 وكلام الله تعالى غير مخلوق واما من أفرد السؤال عن الصوت وحروف
 الهجاء والخبر فكل ذلك مخلوق بلا شك اه وقال تقي الدين : المأثور
 عن أهل السنة والجماعة وأئمة الحديث السلف انه تعالى لم يزل متكلماً
 اذا شاء . بكلام يقوم به وهو متكلم بصوت يسمع وان نوع الكلام قديم
 وان لم يجمل نفس الصوت المعين قديماً وبعبارة اخرى انه تعالى لم يزل
 متصلاً بالكلام يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً فكلامه حادث الآحاد
 قديم النوع . فان قيل يلزم قيام الحوادث بالرب قلنا هذا الذي دلّ
 عليه الشرع والعقل ومن لم يقل ان البازي يتكلم ويريد ويجب فقد
 نافض كتاب الله (ثم قال) ولفظ الحوادث مجمل فقد يراد به الاعراض
 والنفاص والله منزّه عن ذلك ولكن يقوم به ما شاءه ويقدر عليه من
 كلامه وافعاله ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة الى آخر ما أطال

به في منهاج السنة واطاب فارحم اليه ، وقال الدواني في شرح العضية
اجمت الانبياء على تكلمه تعالى . نقل ذلك عنهم متواترا ودعوى
ان معنى الكلام ايجاده اياه في الغير كما بقوله المعتزلة مخالفة للنصوص لان
الآيات ناطقة باسناد القول والامر والنهي والكلام اليه تعالى والاسناد
يقضي القيام والاتصاف ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر أي ارادة
خلق الكلام نعم رأى المعتزلة ان الكلام هو اللفظ وهو حادث ويمتنع
قيام الحوادث بذاته تعالى واجاب الحنابلة وموافقوهم بمنع حدوثه —
لا بمعنى ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمة فانه لا يقول به عاقل — بل
بمعنى أن ترتبها غير الترتب الزماني المستلزم للتعاقب فهو ترتب في ذاته
تعالى سوي هذا الترتيب الزماني فيكون مذهبهم قدم الكلمات القائمة
بذاته تعالى من غير ترتب زمني يستلزم الحدوث بل هو ترتب آخر
والعقل قاصر على ادراكه كالترتب الذي له في ذهن الحافظ ، وهذا
ما اختاره المضد أعنى ان القائم بذاته تعالى كلمات مرتبة غير هذا الترتيب
الزماني كما يستفاد من السيلكوتي على الدواني والقائلون بهذا يابنوا
الكرامية فانهم ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف
والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى ومنعوا ان كل ماهو صفة له فهو
قديم ومن أدلتهم ان كلام الله تعالى لو كان ازيلياً لزم الكذب في أخباره
لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل «انا أرسلنا نوحا»
وقال موسى «وعصى فرعون» الى غير ذلك . وصدقه يقتضى سبق
وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتمين الكذب وهو محال

عليه تعالى واجاب الاولون بأن كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي
والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا ينزل بحسب
التعلقات وحدوث الازمنة والافوات قال القوشجى في شرح التيجريد -
بعد ابراده ذلك - وتحقق هذا مع القول بأن الازلي مدلول اللفظي
عسير جداً وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ
الحادث دون المضي القديم اه بلفظه وما أحسن ما قاله المقلبي في العلم
الشامخ بعد ان أورد غرائب ما للفرق في هذه المسئلة ما مثاله : الذى
يقول أصف القرآن بما وصفه الله ولا أتمدها نفيًا ولا إثباتًا وانه كلام
الله حقيقة ولا اكيه واسكت عن ذلك اتباعاً لابي صلى الله عليه وسلم - لم
وأقول لا يخالف هذا خلاف السنه من دون أن احدث بدعة في مقابل
بدعته فهذا هو الحق اه

(تنبيه) وقع هنا ذكر الحشوية والجهمية والقدرية ، (فاما
القدرية فهم المعتزلة قال الشهرستاني وقد اتفقوا على ان كلامه تعالى
حدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت وعلى انكار اضافة الحيز
والشر الى القدر وقد ابتدأت بدعتهم في زمان الحسن البصرى وذلك
انه اعتزل واصل بن عطاء الغزال واصحابه مجلس الحسن وانفرد عنه
بمسائل فموا معتزلة ، (واما الجهمية) فهم اتباع جهنم بن صفوان
كان نبغ في أيام نصر بن سيار واظهر بدعته بترحم وقتله سالم بن احوز
المازنى في آخر ملك بنى أمية وقد وافق المعتزلة فى كثير من المسائل
مثل نفي الرؤية وخلق الكلام وغيرهما ، (واما الحشوية) بشكون الشين

فهم فرقة لاتقيم للنظر ميزانا ، ولا ترى للعقل الصحيح برهانا ، مقلدة ، جامدة ، نسبت الى الحشو بمعنى العامة يقال فلان من حشو الناس أي عامتهم — أو الى الحشو وهو الكلام الذي لا فائدة فيه لوجود الحشو في كلامهم وليس هذا اللقب علما على فرقة معينة يجمعها قاعدة ما بل لكل فرقة من الفرق حشوية فلله محدثين حشوية ولل فلاسفة ولل فقهاء وللمتكلمين ولل اصوليين حشوية كما يمر بمن يسر مباحث كل منهم نظير ما حقق في السوفسطائية من أنهم الغالطون لا قوم لهم نخلة يتشعبون الى لا ادريه وعنادية وعندية كما وهم ولذا قال المحقق الطوسي : كل غلط سوفسطائي في موضع غاطه . وكذا يقال في الحشوية والحشوي ويصدق فيهم ما قاله الامام بن حزم في نحوهم من أنهم فئة عنيت من الشريعة بأحدث ثلاثة أشياء ما بالفاظ ينقلون ظاهرها ولا يعرفون معانيها ولا يهتمون بفهمها — واما بمسائل من الاحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها وانما حسبهم منها ما اقاموا به جاههم وحالهم — واما بمخرافات منقولة عن كل ضعيف وكذاب وساقط لم يهتموا قط بمعرفة صحيح منها من سقيم ولا مرسل من مسند ولا مانقل عن النبي صلوات الله عليه مما نقل عن كعب الاحبار أو وهب بن منبه انتهى ومثله قول بعض المحققين : الحشوي كل من ليس من اهل التحقيق ولا تنهياً للهجوم على الحقائق وقد تدرب في كلام الناس وعرف اوائل الابحاث وحفظ كثيراً من غناء ما حصلوه ولكن ارواح البحث بينه وبينها حائل وقد يكون ذلك لقصور الهمة والاكتفاء بمحيطه . والحشوية هم الاكثر عدداً . الاقلون في الحقائق

حفظاً ومدداً لم يحفظوا بخصيصه الخاصة ولا ادركوا سلامة العامة اه وقد
وعدنا قبل ان نبين ان ما آثره المصنف عن الحشوية قد نسب الى الخنابلة
افتراء عليهم فقول : قال الامام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله في المناظرة
في عقيدته الواسطية بمجلس والى الشام الافرم : ثم طلب المنازع الكلام
في مسألة الحرف والصوت فقالت هذا الذى يحكي عن احمد واصحابه ان
صوت الفارين ومداد المصاحف قديم ازلى كذب مفترى لم يقل ذلك
احمد ولا احد من علماء المسلمين واخرجت كراساً وفيه ما ذكره ابو
بكر الحلال فى كتاب السنة عن الامام احمد وما جمعه صاحبه ابو بكر
المروزي من كلام احمد وكلام أئمة زمانه فى ان من قال : لفظى بالقرآن
مخلوق فهو جهى ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع قلت فكيف بمن يقول
لفظى ازلى فكيف بمن يقول صوتى قديم .. فقال المنازع انه انتسب الى
احمد أناس من الحشوية والمشبهة ونحو هذا الكلام فقالت المشبهة والمجسمة
فى غير اصحاب الامام احمد أكثر منهم فيهم فهؤلاء اصناف الاكراد كلهم
شافعية وفيهم من التشبيه والتجسيم مالا يوجد فى صنف آخر واهل جيلان
فيهم شافعية وحنبلية واما الحنبلية المحضة فليس فيهم من ذلك ما فى غيرهم
والكرامية المجسمة كلهم حنفية . وقات له من فى اصحابنا حشوى بالمعنى
الذى تريده الاثرم ، ابو داود ، المروزي ، الحلال ، ابو بكر بن عبد
العزيز ، ابو الحسن التميمي ، ابن حامد ، القاضي ابو يعلى ، ابو الخطاب ،
ابن عقيل ، . . اكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس فى مذاهيم تبطل
الشريعة وتندرس معالم الدين كما نقل هو وغيره عنهم انهم يقولون القرآن

القديم هو اصوات الفارثين ومداد الكاينين وان الصوت والمداد قديم
ازلى . من قال هذا . وفي أي كتاب وجد منهم ولما جاءت مسألة القرآن
وانه كلام الله غير مخلوق ، منه بدا واليه يعود نازع بعضهم في كونه منه
بداً واليه يعود وطالبوا تفسير ذلك فقلت اما هذا القول فهو لاثور والثابت
عن السانف مثل ما نقله عمرو بن دينار قال أدركت الناس منذ سبعين
سنة يقولون الله الخالق وما سواه مخلوق الا القرآن فانه كلام الله غير
مخلوق منه بدا واليه يعود . ومعنى (منه بدا) أي هو انتكلم به وهو
الذى أنزله من لدنه ليس هو كما تقوله الجهمية انه خالق في الهواء أو
غيره وبدا من غيره . (وأما اليه) يعود . فانه يسرى به في آخر الزمان
من المصاحف والصدور فلا يبقى في الصدور منه كذا ولا في المصاحف
منه حرف ووافق على ذلك غالب الحاضرين فقلت فهذا قال النبي صلى
الله عليه وسلم « ما تقرب العباد الى الله بمثل ما خرج منه » يعنى القرآن
وقال خباب بن الارت : يا هتاه تقرب الى الله بما استطعت فلن يتقرب
الى الله بشئ أحب اليه مما خرج منه (ثم قال تنق الدين) وقلت وان
الله تكلم به حقيقة وان هذا القرآن الذى أنزله الله على محمد صلى الله
عليه وسلم هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره ولا يجوز اطلاق القول بانه
حكاية عن كلام الله أو عبارة بل اذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في
المصاحف لم يخرج بذلك عن ان يكون كلام الله فان الكلام انما يضاف
حقيقة الى من قاله مبتدئاً لا الى من قاله مبلغاً مؤدياً . دل على ذلك أن
المجاز يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه وان أقوال المتقدمين الماثورة عنهم

قال الاشعري : والكلام القديم يجوز ان يسمع بحاسة
الاذن ^(١) وقال القاضي : غير مسموع ^(٢) ولكن يجوز ان
يسمع الله كلامه على خلاف العادة ^(٣) وقال ابن فورك المسموع
عند القراءة شيان صورة القارى وكلام الله ^(٤) وعند هؤلاء
ان موسى عليه السلام سمع الكلام القديم ، وقال عبد الله بن
سعيد والاستاذ لا يسمع اصلاً ^(٥) واختاره الماتريدي فالمسموع

وشعر الشعراء المضاف اليهم هو كلامهم حقيقة (ثم قال تقي الدين)
ولما ذكرت ان الكلام انما يضاف حقيقة الى من قاله مبتدئاً لا الى من
قاله مبلغاً . استحسنوا هذا الكلام وعظموه اه قال الحافظ الذهبي بعد
سياقه ذلك : ثم وقع الاتفاق على ان هذا معتقد سلفي جيد اه كلامهم
بالحرف ولتقى الدين في هذه المسئلة مقالات لو جمعت لبلغت مجلدات وقد
آثر المصنف صاحب المواقف في هذه المسئلة ما ذكره تقي الدين كما تراءى
في موافقه وغيرها وللدرواني في تأييد ذلك والجواب عما ورد عليه ما أسلفناه
عنه وهذه المسئلة مما تنوعت فيها المذاهب ، واتسعت لاجلها المشارب ،
ويكفي ان علم الكلام ما سمي به الا لما كبر من شأنها المجال ، وكثر القيل
والقال ، فرحم الله الائمة ورضي عنهم ^(١) اى وان لم يكن مشتملاً على
حروف — عنده — خرقاً للعادة « ز » ^(٢) اى بها ^(٣) اى بغير
حاسة الاذن خرقاً للعادة اه « ز » على رأيه ^(٤) فيه شية من الحق وتقدم
الالام بئىء منه أول البحث ^(٥) اى لان الصوت والحرف شرط لحقيقة

عندهم انما هو القرآن بمعنى القراءة لا المقروء

والثاني الايمان بالملائكة وفي الصحيح انهم خلقوا من نور
 والنوع الانساني افضل منهم (٧) خلافا للحليمي والقاضي
 والاستاذ وابي عبد الله الحاكم وابن حزم والامام الرازي .
 وتوقف الكيا المهراسي وغيره

والثالث الايمان بالكتب على اختلاف اعدادها وفي صحيح

السمع قالوا فالمسموع لموسى عليه السلام هو الدال على كلام الله تعالى
 لا نفس الكلام وما الطف ما قاله الطوسي في نقد المحصل في هذا البحث
 والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد
 سمعاً (٦) الحديث في صحيح مسلم عن عائشة مرفوعاً خلق الله الملائكة
 من نور وخلق الجان من نار وخلق آدم مما وصف لكم
 والملائكة — كما قال بعض الائمة — خلق روحاني عاقل قائم بنفسه
 يفيض العلم باذن الله على روح الانبياء بما هو موضوع الدين وهم من
 عالم الغيب فلا نبحث عن حقيقتهم . (٧) قال الطوسي : لقائل ان يقول
 تريد بالفضل كثرة العلم أو القرية الى الله تعالى أو غير ذلك فان أردت به
 كمال العلم فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية
 وان أردت به القرية فالملائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم
 وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وساطتهم اهـ

ابن حبان ^(١) من حديث ابى ذر ان الكتب المنزلة مائة كتاب واربعة كتب . وان كتب الله تعالى متفاوتة فى الفضيلة . وان أفضلها القرآن ^(٢) وقال اسحق بن راهويه يجوز تفضيل بعض القرآن . وهو ظاهر كلام الشافعي ^(٣) ومنعه الاشعري والقاضى

(١) تسمية ما عدا صحيح البخارى ومسلم بالصحيح كصحيح ابن حبان وابن خزيمة والحاكم اصطلاح لاولئك المسندركين والمستخرجين عليهما ذهبوا فيه الى ان الصحيح يشمل كل جيد الاسناد وحسنه ومقبوله فى الجملة الا ان ما خرجوه مع ذلك لا يلحق ما للشيخين اتفاقاً وقد قال النووي رحمه الله فى شرح مسلم : اذا كان الحديث الذى تركاه أو تركه أحدهما مع صحة اسناده فى الظاهر أصلاً فى بابيه ولم يخرجاه نظيراً ولا ما يقوم مقامه فالظاهر من حالهما انهما اطلعا فيه على علة الخ ولا يخفى ان باب العقائد مرجعها الى القواطع من آية أو خبر متواتر قال الامام معين الدين النسفى فى التبصرة فى بحث الكلام : وما ورد مورد الأحاد لم يصح الاستدلال به فى الابواب الاعتقادية وان كانت فى حيز الممكنات لانه لا يوجب العلم ، اى القطع فاحفظ هذه القاعدة تنفعك فى مواضع شتى (٢) كيف لا وقد انتهى بالدين منهجاً لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدسة . منهجاً يمكن لاهل الزمن الذى انزل فيه ولمن يأتى بعدهم ان يقوموا عليه فترك الاستدلال على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم بما عهد الاستدلال به على النبوات

السابقة وحصر الدليل في حال التي مع نزول الكتاب عليه في شأن من
 البلاغة يعجز البلاء عن محاكاة فيه ولو في مثل أقصر سورة منه وتناول
 من مقام الألوهية ما أذن الله لنا أو ما أوجب علينا ان نعم لكن لم يطلب
 التسليم به مجرد أنه جاء بحكايته ولكنه ادعى وبرهن وحكى مذاهب
 المخالفين وكر عليها بالحجة وخاطب العقل واستنهض الفكر وعرض نظام
 الاكوان وما فيها من الاحكام والاتقان على انظار العقول وطالبها بالامعان
 فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا اليه ثم جاء بالوعود والوعيد
 على الحسنات والسيئات . ووكل الامر في اثواب والقباب الى مشيئة الله
 (هذا ما جاء في مقدمة رسالة التوحيد) (٣) أي لظواهر الاحاديث
 قال الفز الى في جواهر القرآن : لملك ان تقول قد أشرت الي تفضيل
 بعض آيات القرآن على بعض والكلام كلام الله فكيف يتفاوت بعضها
 بعضاً وكيف يكون بعضها أشرف من بعض . فاعلم ان نور البصيرة ان
 كان لا يرشدك الى الفرق بين آية الكرسي وبين آية المداينات وبين
 سورة الاخلاص وسورة تبت وترتاع على أهتقاد نفسك الخوارة المستغرقة
 بالتقاييد فقلد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم فهو الذي انزل عليه
 القرآن وقال : « يس » قلب القرآن وفاتحة الكتاب أفضل سور القرآن وآية
 الكرسي سيدة آي القرآن وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن
 والاخبار الواردة في فضائل القرآن وتخصيص بعض السور والآيات بالفضل
 وكثرة الثواب في تلاوتها لا تحصى اه وقال ابن الحصار : « يجب بمن
 يذكر الاختلاف في ذلك مع النصوص الواردة بالفضل اه والتفضيل

وأبو حاتم ابن حبان ، ^(١) وهل هو معجز لذاته او للصرفة قولان
ثانيهما قال به المعزلة ^٢

يرجع إما الى عظم الاجر بحسب خشية النفس وتدبرها وتفكرها وأما
الى ذات اللفظ وان ما يتضمنه مثل آية الكرسي من الدلالات على
الوحدانية والصفات العلية ليس موجوداً في غيرها ومثله قول بعضهم
في الفاتحة انما كانت اعظم السور لكونها جمعت جميع مقاصد القرآن كما
في الاتقان .

(١) أى لثلاثيهم التفضيل نقص المفضل عليه ، ولذا قال ابن عبد
البر : السكوت في هذه المسئلة أفضل من الكلام فيها وأسلم اه أى من
تكبيرها وموضع اللسنة فيها فليقتصر منها على ما ورد فيها من الاخبار
وليطلب سرها وحدها (٢) اشتهر هذا عن النظام قال ان اعجازه بالصرفة
(بفتح فسكون) يعنى أنه تعالى صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم
وكان مقدوراً لهم لكن عاقبهم أمر خارجي . ونوقش بلزوم سلب الاعجاز
عن التزليل وحيث فلا يبقى له فضيلة ذاتية على غيره وبأنهم لو سلبوا
القدرة لم تبق فائدة لتحديدهم بالاجتماع على معارضته اذ يكونون كالموتى
وليس يحجز الموتى مما يحتفل به . وقرر الراغب الاصفهاني في مقدمة
تفسيره اعجاز القرآن من وجهين : نفسه وصرف الناس عن معارضته
وعبارته في فصل اعجاز القرآن : المعجزات التي أتى بها الانبياء عليهم
السلام ضربان حسي وعقلي فالحسي ما يدرك بالبصر كمناعة صالح وطوفان

نوح ونار ابراهيم وعصا موسى عليهم السلام والعقلي ما يدرك بالبصيرة
 كالاخبار عن الغيب تعريضاً وتصريحاً والاثبات بمحقق العلوم التي حصلت
 عن غير تعلم . فاما الحسي فيشترك في ادراكه العامة والخاصة وهو أوقع
 هتد طبقات العامة وأخذ بمجامع قلوبهم وأسرع لادراكهم الا أنه لا يكاد
 يفرق بين ما يكون معجزة في الحقيقة وبين ما يكون كهانة أو شعوذة
 أو سحراً أو سبياً اتفاقياً أو مواطاة أو احتيالا هندسياً أو تمويهاً واقتمالا
 الا فو سعة في العلوم التي يعرف بها هذه الاشياء ، وأما العقلي فيختص
 بادراكه كلمة الخواص من ذوى العقول الراجحة والافهام الثاقبة والروية
 المتناهية الذين يفهم ادراك الحق وجعل تعالى أكثر معجزات بني اسرائيل
 حسياً لبلادهم وقلة بصيرتهم واكثر معجزات هذه الامة عقلياً لذكائهم
 وكمال أفهامهم التي صاروا بها كالانبياء ولان هذه الثمينة لما كانت باقية
 على وجه الدهر غير معرضة للنسخ وكانت العقلية باقية غير متبدلة جعل
 أكبر معجزاتها مثلاً باقية . وما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم من
 معجزاته الحسية كتسبيح الحصا في يده ومجىء الشجرة اليه فقد حواها
 وأحصاها أصحاب الحديث ، وأما العقلية فمن تفكر فيما أورده عليه السلام
 من الحكم التي قصرت عن بعضها افهام الإجم باوجز عبارة اطلع على
 أشياء عجيبة . ومما خصه الله به من المعجزات القرآن وهو آية حسية
 عقلية صامتة ناطقة باقية على الدهر ولذلك قال تعالى « وقالوا لولا انزل
 عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين أولم يكفهم
 انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ودعاهم ليلاً ونهاراً مع كونهم اولى

الرابع الايمان بالرسول وفي صحيح ابن حبان والحاكم من حديث ابى ذر قلت يا رسول الله كم الانبياء قال مائة الف وعشرون الفا قلت يا رسول الله كم الرسل من ذلك قال ثمانية وثلاثة عشر جما غفيرا وفي مسند الطيالسي والبخاري : وخمسة عشر ^١ والمشهور ان الرسالة افضل من النبوة ^(٢) وقال ابن عبد السلام : النبوة افضل ، وفي تفضيل بعض الانبياء على بعض قولان ^(٣) والمختار وجوب عصمتهم

بسطة في البيان الى المعارضة بسورة من مثلهما استطاعوا فجعل عجزهم علما لرسالة ذو قدر ما تصروا وبذلوا ارواحهم في اطفاء نوره وتوهين أمره . ومحال ان يقال عورض فلم ينقل فالنفوس مهتزة لقل ما دق وجل (ثم بين وجه الاعجاز في نصاب واختار ان الاعجاز بالصرفة وجود الكلام في ذلك بما لا يستغنى عن مراجعته

(١) قدمنا عن النسفي ان مسائل الاعتقاد منوطة بالقواطع وليس منها الاحاد المخرجة للشيخين فاني بغيرها كما بسطه المصنف أول الرسالة فتذكر ويكفي في الاعتقاد بهم عليهم السلام الايمان بما قص علينا منهم تفصيلا ومالم يقصص اجمالا (٢) أي لانها تتر هداية الامم والنبوة قاصرة على النبي كالمعلم والعبادة اه (ز) (٣) الظاهر أن المانع لاحظ تفضيلا يؤدى الى نقص المفضل عليه كما حملوا عليه حديثه لا تفضلوني على يونس

(٤) ولومن الصفائر عمدا وسهوا وفقا للاستاذ وزاد انه يتمتع
النسيان أيضا (٥) وما ورد من الآيات الموهمة (٦) مؤول كما
قال الجنيد رضي الله عنه : حسنات الابرار سيأت المقرين

ابن مقي ، والا فافضلية بعضهم على بعض بالخلة والاصطفاء أو التكليم
أو التأييد أو عموم الارسال مما نعلق به التنزيل الكريم في غير ما آية .
(٤) مقابله مذهب اليه الكرامية والباقلاني من العصمة عن الكذب في
التبايع فقط وجواز ما عداه مطبقاً وقد رد عليهم في المطولات قال ابن
حزم : ذهب جمهور أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخواارج والشيعة
الي أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلاً معصية بعمد لاصغيرة ولا كبيرة .
(ثم قال) وهذا القول هو الذي ندين الله به ولا يحل لاحد أن يدين
بسواه (ثم قال) ونقول انه يقع من الانبياء السهو عن غير قصد ويقع
منهم قصد التبي . يريدون به وجهه تعالى واثقرب اليه فيوافق خلاف
مراده الا أنه سبحانه لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين اصلاً بل
ينهم على ذلك أثر وقوعه منهم كما فعل صلى الله عليه وسلم في سلامه من
اثنتين وقيامه من اثنتين وربما عابهم كما فعل في قصة ابن ام مكتوم . ثم
بين رحمه الله غلط من فهم من ظواهر الايات خلاف مذهب الجمهور
المذكور بالبراهين الواضحة الضرورية (٥) قال هـ زه والجمهور على
جواز النسيان لظاهر الايات والايخبار الواردة في ذلك وتأويلها بالترك
بعيد اهـ (٦) أى لتوقع المصيان مأول وقد بسط تأويلها في المطولات

الخامس الايمان باليوم الاخر وأوله حين قيام الموتى (١)
وما بين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ، ويجب الايمان بتولى
الملائكة قبض الارواح (٢) وان الميت يعاد اليه روحه ويسأل
عن الايمان وانه يعذب في قبره أو ينعم، وهل ملوك الروح
يشجر الجنة خاص بالشهداء أم بجميع المؤمنين قولان الذي
ترجوه الثاني وقد استظهرت عليه بحديث صحيح، وان الله

الكلامية ومنها الملل والنحل لابن حزم

(١) الاولى اضافة بالنسبة الى المحشر فان قيام الموتى يسبقه من قلب
مظلم الكون حتى تبعثر القبور عدة من اشرط الساعة كما فصل في سورتي
التكوير والانفطار قال بعض المهققين: الايمان باليوم الآخر يعلم الانسان
ان له حياة في عالم غيبى أعلى من هذا العالم فلا يرضى لنفسه ان يكون
معيه وعمله لاجل خدمة هذا الجسد خاصة لان ذلك يجعله لا يبالي
الا بالامور البهيمية ومن انكر اليوم الاخر يكون أكبر همه لذات الدنيا
وشهواتها وحفظها وذلك أصل لشقاء الدنيا قبل شقاء الآخرة اهـ (٢)
لاية (توفته رسلنا) وآية « قل يتوفاكم ملك الموت » وأما قوله تعالى
« الله يتوفى الانفس حين موتها » فهو اسناد الى الأمر به والذي تقدم
اسناد الى المباشر له وقد عرف من اللغة نسبة الفعل تارة الى السبب
الاول وطورا الى السبب الاخير وقد عقد الراغب الاصفهاني فصلا
لذلك في مقدمة تفسيره . (واعلم ان كيفية هذا التوفى والقبض وحقيقته

يبعث من في القبور وبالصراط والميزان وهما حقيقيان (١)

من الامور الغيبية التي لا يعلم كنهها وكذا ما صح من سؤال القبر وما يتبعه فان امور البرزخ والاخرة من النشأة التي لا نعلمها قال تعالى وننشئكم فيها لا تعلمون « وبهذا يحجب عما أورده ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة المنكرين لعذاب القبر من ان المصلوب قد يبقى مصلوباً الى ان تذهب أجزاؤه ولا يشاهد فيه احياء ولا مسائله وكذا من أكله السباع وتفرقت أجزاؤه في بطونها أو من أحرق فصار رماداً فانه يعلم عدم احيائه ومسائله ضرورة فان امور الاخرة يوقف فيها على حد ما ورد ولا يسمح للفكر ان يشمره الى ما لا يصل اليه منها لان الايمان بانغيب أحد شعب الايمان الاولى . (قال القوشجي) وتكلف القاضي واتباعه الى الجواب في صورة المصلوب بأنه لا بعد في احيائه مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكينة فانه حتى مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم وأما صورتان الاخريان فان التمسك بهما مبني الى اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوع عندنا فلا بعد حينئذ في ان تعاد الحياة الى الاجزاء المتفرقة أو بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى اه وانما قلنا أكثر المتأخرين من المعتزلة لان غيرهم وافق أهل السنة قال الطوسي في التجريد : وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وتمة البحث في شرحه .

(١) عبارة التجريد : وسائر السمميات من الميزان والصراط

والحساب وتطائر الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق
 بها قال شارحه القوشجي وذهب أكثر المفسرين الى أنه ميزان له كفتان
 ولسان عملاً بالحقيقة لامكانها وقد ورد تفسيره بذلك في أثر وانكره
 بعض المعتزلة ذهاباً الى أن الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا
 زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء . . وكذلك الصراط
 ورد في الاثر انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون
 أدق من الشمر وأحد من السيف وحمل بعضهم الورد في آية « وان
 منكم إلا واردها » على المرور عليه وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير
 من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن الخطو عليه ولو أمكن ففيه تذيب
 ولاعذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قطعاً قالوا بل المراد به
 طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى « سيهديهم ويصلح بالهم »
 وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى « فاهدوهم الى صراط الجحيم »
 وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات وقال الامام الشيرازي في الحكمة
 المتماثلة : من تأمل قليلاً في معنى الميزان ووجد حقيقة معناه عن الزوائد
 وعن الخصوصيات نعلم أن حقيقته ليس يجب أن تكون البتة مما له شكل
 مخصوص أو صورة جسمانية فان حقيقة معنى الميزان وروحه وسره
 هو ما يقاس ويوزن به الشيء أعم من أن يكون جسمانياً أو غيره فكما
 أن القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للانتقال والاصطلاب ميزان
 للارتفاعات والمواقيت ، والشا قول ميزان لمعرفة الاعمدة والمسطر ميزان
 للاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية

وبأن الجنة والنار مخلوقتان الآن (٢) وإن الله ترى في الآخرة
وأما في الدنيا فلا شعري قولان

والسادس الإيمان بالقدر (٣) والحوادث كلها بقضاء الله
وقدره خلافا للمعتزلة في المعاصي ، ومن أنكر القدر فقد أنكر

يعرف به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان للأعراب والعروض
ميزان الشعر والحس ميزان لبعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالمازئين مختلفة في ميزان
الآخرة ما تعرف به حقائق الاشياء اه ملخصا وأصله من كلام الغزالي
في المصنوع الكبير (٢) لظواهر كثير من السمع كآية « أعدت للمتقين »
وآية « عندها جنة المأوى » وآثار كثيرة وخالف في ذلك أبو هاشم
والقاضي عبد الحيار وغيرهما من المعتزلة انظر مطولات الكلام (٣) قال
السيد في شرح المواقف : قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها والمعتزلة ينكرون القضاء
والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم انتهى فقول المصنف في المعاصي الاولى حذفه وكأنه سرى له
من قولهم هذا في الارادة فانهم نفوا ارادته لها وهي مسئلة اخرى اه
قال تقي الدين ابن تيمية في العقيدة الواسطية : يطلق القدر على درجتين

الاولى الايمان بان الله علم باعمال الخلق واحوالهم من الطاعة والمعصية
والرزق والاجل بعلمه القديم وكتب في اللوح المحفوظ مقادير الخلق
وهذا القدر كان ينكره غلاة القدرية قديماً ومنكره اليوم قليل . الثانية
هو مشيئة الله تعالى وقدرته النافذة وهو الايمان بأن ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وما من حركة وسكون الا بمشيئة الله ولا يكون في ملكه
الا ما يريد . ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته ونهاهم عن معصيته والله
خالق أفعالهم وخالق قدرتهم وارادتهم وهذه الدرجة من القدر يكذب
بها عامة القدرية اه وقال في كتاب الفرقان : ثم في آخر عصر الصحابة
حدثت القدرية وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الايمان بقدر
الله والايمان بأمره ونهيه ووعدته وعيده وظنوا انه اذا كان كذلك لم
يكن قد علم قبل الامر من يطيع ومن يعصى لانهم ظنوا أن من علم
ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم ان المأمور يعصيه ولا يطيعه
وظنوا أيضاً انه اذا علم انهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يعلم انه يفسد
فلما بلغ قولهم بانكار القدر السابق للصحابة أنكروا انكاراً عظيماً
وتبرؤا منهم حتى قال عبد الله بن عمر : اخبر اولئك اني برىء منهم
وانهم مني برآء : وذكر عن أبيه حديث جبريل . وهذا أول حديث
في صحيح مسلم وقد أخرجه البخاري ومسلم من طريق أبي هريرة مختصراً
ثم كثرت الخوض في القدر وكان اكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه
في المدينة فصار مقتصدوهم وجهوهم يقررون بالقدر السابق وبالكتاب
المنقذ وصار نزاع الناس في الارادة وخلق افعال العباد فصاروا في ذلك

القدرة، ومن ثم قال الامام احمد القدر القدرة (١) وقول الشافعي: القدرة اذا سلموا العلم خصموا، اراد علم الله بآل العباد ولا ينكره احد

حزبين . النفاة يقولون لا ارادة الاعمى المشيئة وهو لم يرد الا ما أمر به ولم يخاف شيئاً من أفعال العباد . وقابلهم الخائفون في القدر من المجبرة مثل جهم بن صفوان وأمثاله فقالوا ليست الارادة الاعمى المشيئة والامر والهي لا يستلزم ارادة الخ (١) أى فيرجع الى صفة الذات وهذا أعني اطلاق القدر على قدرته تعالى وارادته — انما هو باعتبار المبدئية له واما باعتبار حقيقته الذاتية فهو وضع الاشياء بمقادير محددة معينة واوضاع معلومة وأحوال متناسقة كما قال تعالى : « انا كل شئ، خلقناه بقدر » أى مقدراً محكماً مرتباً علي حسب ما اقتضته الحكمة . قال الراغب يطلق القدر بمعنى جمل الله الاشياء على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة . وقد يطلق القدر على الاسباب التي أوجدها تعالى ومنه قولهم : تجذبك أقدارك . قال بعض المتكلمين : ينفذ القدر ويحصل النظام القدرى اما بواسطة الارواح القائمة بالاوامر الالهية أو بواسطة النفس أو العلية بأسرها أو بواسطة حركات الاجرام السماوية أو بقوة الملائكة أو بتحويل الشياطين المختلفة أو ببعض هذه الاشياء أو بأكملها . فالقدر موجود فى الاسباب المخلوقة التي تصدر عنها مسبباتها ومرجع الكل اليه تعالى لأن كل ما يوجد هو خاضع للقدرة الالهية باعتبار سابق تقديرها ، قال ابن المزنى الباني قدس سره في

(الثاني الاسلام) وهو الانقياد والتسليم بالأعمال الصالحة

واركانه خمسة كما في الحديث

اِثَارَ الْحَقَّ عَلَى الْخَلْقِ : لم يقل أحد ان معنى القضاء والقدر هو الجبر وسلب الاختيار وكيف يكون كذلك وقد ثبت تعلق القضاء والقدر بأفعال الله تعالى كما قال : « كان علي ربك حتما مقضيا » وهو سبحانه مختار بغير شك ولا خلاف . واكثر الاخبار وأقوال الساف تدل على أن القضاء يرجع الي كتابة ما سبق في علم الله تعالى وتيسر كل لما خلق له اه وايضا كما في رسالة التوحيد : ان هبة الوجود للانسان لاشئ . فهم امن القهر على العمل . ثم علم الواجب محيط بما يقع من الانسان بإرادته وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا . وهو خير يثاب عليه . وان عملا آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والأعمال في جميع الاحوال حاصلة عن الكسب والاختيار فلا شئ في العلم بسالب للتخير في الكسب وكون ما في العلم يقع لاحالة انما جاء من حيث هو الواقع والواقع لا يتبدل . واما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين مقام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته وبين ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تنكاد تصل العقول اليه اه ومصادقه ماقاله الطوسي في رسالة العلم في بيان الجبر والاختيار : لاشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمنع فالذي ينظر الى السبب الاول ويعلم انه ليس بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل

هو قدرته و ارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو
 أيضاً ليس بصحيح مطلقاً لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة
 ومرادة والحق ما قاله بعضهم : لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين
 انتهى نقله الشيرازى فى الاسفار الاربعة وقال المقبلي فى العلم الشاخص :
 قول من قال فى مسألة خلق أفعال العباد انها بتأثير قدرة العبد باقدار
 الله تعالى واعانته لا بالاستقلال يقال له دع عنا المقدمات البعيدة فلما
 يخلق الله اتفاقاً وادخالها فى محل النزاع لفظ لا يصح للمتحملي بطلب الحق
 بقى الكلام فى أحداث الحركة مثلاً أى اخراجها من العدم الى الوجود
 فهي من الله بواسطة مقدماتها لانخالفك فى ذلك ولكن اخراجها نفسها
 هل بمجرد خلق الله أم بإيجاد العبد بما مكنه الله أم اشتركا والاخراج
 شئ واحد بأى عبارة عبرت عنه فدعنا من قولك : خلق . كسب انما
 نطالبك فى المعنى المتعين المنحد وههنا ينفصل الشجار لمريده . وقال
 الامام البطليوسى فى كتابه الانصاف فى هذه المسئلة بعد ان حكى مذهب
 الجبرية والقدرية : ولما تأملت طائفة ثالثة — يعنى أهل السنة — مقالتي
 الفرقين معاً لم يرتضوا بواحدة منهما معتقداً لانفسهم ورأوا ان الحق
 انما هو فى واسطة تنظم الطرفين ، وتسلم من شناعة المذهبين ، واعتبروا
 القرآن والحديث ببصائر أصبح من بصائر الفريقين ، فوجدوا آيات
 وأحاديث تجمع شتيت المقائين ، ونخبير بخلط الفريقين ، كذوله تعالى :
 « ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً » وقوله فى سورة
 يوسف عليه السلام : « ولقد هممت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه »
 وقوله : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » فأثبت للعبد مشيئة لاتم الا بمشيئة

ربه تعالى ووجدوا الامة مجمعة على قولهم : لا حول ولا قوة الا بالله وفي هذا اثبات حول وقوة للعبد لا يثان الا بمغونة الله ايام ووجدوا الامة مجمعة على الرغبة الى الله في العصمة والاستعاذة به من الخذلان وقولهم : اللهم لاتكلمنا الى أنفسنا فنعجز ولا الى الناس فنضيع ورأوا الله تعالى قد أثبت لنفسه في محكم وحيه علم غيب وعلم شهادة بقوله : « عالم الغيب والشهادة » فعلمه الغيب علمه بالاشياء قبل كونها وعلمه الشهادة علمه بالاشياء وقت كونها واعتبروا أحوال الانسان التي وقع فيها التكليف وأحواله التي لم يقع فيها تكليف فوجدوا الله تعالى لم يأمره بأن لا يبصر ولا يسمع ولا يأكل ولا يشرب على الاطلاق انما أمره بأن يستعمل الآلة التي يسمع بها ويبصر بها ويأكل في بعض الاشياء ولا يستعملها في بعض فوجب أن يكون بين الامرين فرق ولا فرق هنا الا انه ممكن من أحد الامرين وجعل له استطاعة عليه ولم يكن من الآخر. وكذلك رأوا حركة يد المغلوج تخالف حركة يد الصحيح فثبت ان بينهما فرقا ولا فرق الوجود الاستطاعة على وجه لا يقضي ما توهمته القدريه من التفويض فلما وجدوا جميع هذا الذي ذكرناه جمعوا الايات والاحاديث وبنوا بعضها على بعض فانتج لهم من مجموعها مقالة ثالثة سليمة من شناعة المقاتلين منتظمة لكل واحد من الطرفين ارتفعت عن تقصير الجبرية وانحطت عن غلو القدريه فوافقت قوله صلى الله عليه وسلم : دين الله بين العالي والمقصر بنوا تفريعا على أصل جل الغرض منه ان لله تعالى علم الغيب سبق بكل ما هو كائن قبل كونه ثم خاق الانسان فجعل له عقلا يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه ثم طوى علمه السابق عن خلقه

وأمرهم ونهاهم وأوجب عليهم الحجة من جهة الامر والنهي الواقعين عليهم لا من جهة علمه السابق فيهم فهم يتصرفون بين مطيع وعاص وكلهم لا يمدوا علم الله السابق فيه ، فمن علم الله تعالى منه انه يختار الطاعة فلا يجوز أن يختار المعصية ومن علم انه يختار المعصية فلا يجوز أن يختار الطاعة ولو جاز ذلك لم يكن علم الله تعالى موصوفاً بالكمال ولما كان كعلم الخلقين الذي يمكن أن يقع كما علم ويمكن أن يقع بخلاف ما علم وليس في علم الله الامور قبل وقوعها اجبار على ما توهمه المجبرون ولا يتم لاحد استطاعة على ما بهم به من الامور إلا بأن يعينه الله عليه أو يكله الى حوله ويسلمه اليه فان عصمه ما بهم به من المعاصي كان فضلاً وان وكله الى نفسه كان عدلاً فاذا اعتبرت حال العبد من جهة الاضافة الى علم الله السابق فيه الذي لا يمدوه وجد في صورة المجبر واذا اعتبرت حاله من جهة الاضافة الى الاستطاعة المخلوقة له والامر والنهي الواقعين عليه وجد في صورة المفوض اليه ، وليس هناك اجبار مطلق ولا تفويض مطاق انما هو امر بين امرين يدق عن أفكار المعثرين ، ويمحى أذهان المتأملين ، وهذا هو معنى ما أشار اليه حذاق أهل السنة رحمهم الله من قولهم ان العبد لا مطاق ولا موثق فما ورد من الايات والاحاديث التي ظاهرها الاجبار فهو مصروف الى أحد ثلاثة أشياء اما الى العلم السابق الذي لا يخرج للعبد منه ولا يمكنه أن يتخير غيره وأما الى فعل فعله الله تعالى به على جهة العقاب كقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » واما الى الاخبار عن قدرته تعالى على ما يشاء كقوله تعالى : « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » وما ورد من الايات والاحاديث ظاهره التفويض

(الثالث الاحسان) وقد فسر النبي صلى الله عليه وسلم بالمراقبة والاخلاص فقال ، ان تعبد الله كأنك تراه ، فان الايمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص شامل للثلاثة ، هذا جملة ما يجب اعتقاده في اصول الدين ، والباقي زائد من كتب الفلاسفة وغيرها وكان الاثمة يعيرون على اهل الكلام كثرة خوضهم فيه لاسيما في صفات الله تعالى إجلالا له سبحانه ، وآخر قولهم عليكم بدين المعجاز (١)

فهو مصروف الى الامر والنهي الواقفين عليه ورأى المشيخة وجلة العلماء اوقف عن الكلام في ذلك والخوض فيه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر انقضاء فامسكوا . فكان هذا المذهب أحسن المذاهب لمن آثر الخلاص والسلامة وهذه جملة قليلة تفصيلها كثير وهو باب ضيق المجال جداً والخائض تسبق اليه الظنة بغير ما يعتقده فلذلك تنحى الكلام فيه بأكثر مما ينهنا عليه اهـ

(١) روى الحافظ الذهبي في كتاب العلو عن امام الحرمين انه قال: يا أصحابنا لا تشغلوا بالكلام فلو عرفت ان الكلام يبالغ بي الى ما بلغ ما اشتغلت به . وعنه انه قال في مرض موته: اشهدوا علىّ اني قد رجعت عن كل مقالة قلتها اخالف فيها ما قال السلف الصالح وانى أموت على ما تموت عليه عجائز نيسابور . قال الذهبي : هذا معنى قول بعض الاثمة « عليكم بدين المعجاز » يعنى انهن . ومئات بالله على فطرة الاسلام لم

يدرين ما علم الكلام (ثم قال) وقد كان شيخنا العلامة أبو الفتح القشيري رحمه الله يقول :

تجاوزت حد الاكثرين الى الغلا وسافرت واستبقيتهم في المفاوز
وخضت بحاراً ليس يدرك قعرها وسيرت نفسي في قسيم المفاوز
ولججت في الافكار ثم تراجع اخ تيارى الى استحسان دين العجائز
وقد وهم المضد في المواقف في جعله (عليكم بدين العجائز) من
قول النبي صلى الله عليه وسلم قال انقارى في موضوعاته : عليكم بدين
العجائز قال السخاوى لا أصل له بهذا اللفظ وورد بمعناه أحاديث لا تخلو
عن ضعف وقال الزركشى رواه الديلمي عن ابن ممر بلفظ : اذا كان
آخر الزمان واختافت الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء : وسنده
واه بل قال الصفاني موضوع اه وقال السيد الشريف في شرح المواقف
لم يوجد في كتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي
ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال : ان بين الكفر والايان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى « هو الذى خلقكم فمنكم
كافر ومنكم مؤمن » فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل
قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز اه وفهم من هذا
الاثر البعض ان دينهم التقليد المحض فرد المضد والسيد بأن المراد بهذا
الاثر التفويض الى الله سبحانه فيما قضاء وامضاء والافتقار له فيما امر به
ونهي عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد اه بذلك
عليه احتجاج المعجوز المذكورة بالاية الكريمة ولا حجة للمقلد فافهم
قال ابن تيمية في كتاب الفرقان : السلف لم يذموا جنس الكلام
فان كل آدمى يتكلم ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذى امر الله

به رسوله والاستدلال بما بينه الله ورسوله بل ولا ذموا كلاماً هو
 حق بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للشرع والعقل مثل متكلمة
 الجهمية ونحوهم اهـ ولذا قال السيد المؤيد بالله فيما نقله عنه في ايثار الحق
 ان الاولى ترك الخوض فيما لا تمس الحاجة الى معرفته من علم الكلام
 (وفيه أيضاً) ينبغي من كل مكلف أن يطرح العصبية ، ويصحح النية ،
 ويستعمل النظر بالفطرة التي فطر الله الناس عليها ولا يقدم عليها مالهفه
 فانه اذا نظر كذلك في كل امرين متضادين فيما يحتاج اليه بجد ترجيح
 الحق منهما على الباطل بيناً لا يدفع ، مكشوفاً لا يتفنع ، فان الفطرة التي
 خلق الله لك تدرك القوي من الضعيف في تلك المباحث وان كثرت
 الامادق وغمض جسدك كما ان عينك المبصرة تدرك جميع البصيرات
 وان كثرت فما دق على فطرتك في العلوم تركته لا سيما مع دقة الشبه
 المعارضة له ولم تكلف فيه ما لم تعلم مثل ما اذا دق على بصرك من المراثبات
 تركته كعض الالهة في أوائل الشهور سيما مع الفقر والغيم (وفيه أيضاً)
 عن السيد المؤيد بالله : قد ألهم الله تعالى وله الحمد والشكر والتناء الى
 أسهل طريق وأخصره في علمي الي اليقين والنجاة ونصر طريق الصحابة
 والسائف التي علم تقريرهم عليها بالضرورة من الدين وهي فطرة الله التي
 فطر الناس عليها فان الله تعالى قد نص على أن دين الاسلام هو الفطرة
 بقوله : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم »

(قال جامع هذه التليقات جمال الدين الفاسمي)

هذا آخر ما قصدنا تليقه ، وتوخينا تحقيقه ، فله الحمد على جزيل الانعام ،
 ونسأله العافية وحسن الختام ؛ وكان جمع هذه التليقات كلها مختلصاً من فراغي
 من مرتبتي الديلة والتهاريرة في نحو من اربعة اشهر آخرها منتصف ربيع الاول
 عام (١٣٢٥) بدمشق الشام ، عمر الله ربوعها بالعلم والصلاح مدي الدوام ؛
 آمين ، والحمد لله رب العالمين

صواب	مطهر	خطأ	صحيفة	ما هو
الوعاظ	الوظ	١٥	٩٧	متكلمة
والفرض	والفرض	١٦	٠٠	الحق
والمرض	والمرض	١٠	٩٨	كلام
الاشتغال	الاشتغال	٠٢	٩٩	لنية
الموثق	الموثق	١٢	٠٠	بالغة
عجب	عجيب	٠٥	١٠٠	جيب
ثم قال ان عن الخ	ثم قال عن ان	١٥	١٠٤	التي
ثم	ثم	٠٣	١٠٤	ز
وليس في كلام العرب بهذا	وليس في كلام العرب	١١	٠٠٠	ان
المعنى وأما الجوهري المعروف				بـ
وهو اللؤلؤ - فمغرب وقيل				ان
عربي والمغرب ما استعملته				(أ)
العرب وليس من الخ				
في الموازنة	في الموازنة	٠٩	١٠٦	
وعلى	وفي	١٦	١٠٧	
لقوم	للقوم	٠٧	١٠٩	
لألفه	لألفه	١٤	٠٠٠	
لايجلو	لايجلو	٠٥	١١٠	
اما	أو	٠٧	٠٠٠	
شيء	بشيء	٠٢	١١٢	
تقرها	تقرها	٠٣	٠٠٠	

صواب	سطر خطأ	صحيحة
والاصح	٠١	١١٥
وينشر من	٠١	١١٨
الحقفاء مسبلا عليها الخ	٠٥	٠٠٠
ولم	٠٤	١٢٢
لم	٠٦	٠٠٠
لان	١٣	١٢٣
بخاصة أو حقيقة	١٦	٠٠٠
العقل	٠١	١٤٥
آثره	٠٢	١٤٦
الوجهين	١٣	١٥٥
عابهم	١٥	٠٠٠
بواسطة خلقة الخ	٠٩	١٦٣
المقاتلين	١٨	٠٠٠
لا تم	٢١	٠٠٠
والسيد عليه الخ	١٧	١٦٧
ونسأله بمن الخ	٢١	١٦٨



Library of



Princeton University.

